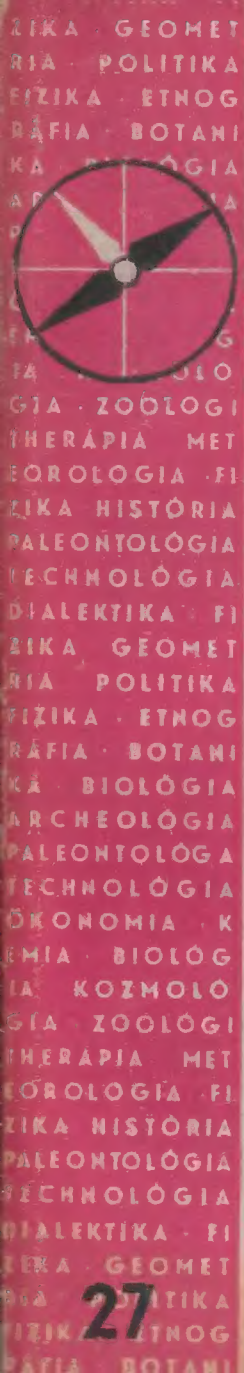

TUDOMÁNY ÉS HALADÁS

HENRI LEFÈBVRE

DESCARTES

27

SZIKRA KIADÁS BUDAPEST 1949

HR 188

127.

226.

HENRI LEFÈBVRE

DESCARTES

SZIKRA KIADÁS BUDAPEST 1949

A francia eredeti címe:

DESCARTES

FORDITOTTA

RAFFY ÁDÁM

Felelős kiadó: Aczél Tamás.
836. Stephaneum nyomda Budapest. Felelős: Janka Gyula vállalatvezető.

I.

Az a számtalan mű : könyv és tanulmány, amely tíz évvel ezelőtt — a *Discours* harmadik centenáriumakor — és legújabban Descartes háromszázötvenedik születésnapja alkalmából megjelent, azt bizonyítja, hogy a «tiszta» filozófia válsága kimélyül, átterjed az egész filozófiai megismerésre és a filozófia állítólag tárgyilagos s pártatlan történetének területére is.

Tulajdonképpen mit is tartalmaznak ezek a művek? Montázsszerűen összehordott szövegrészeket. Szerzőik eltérő és ellentmondó következtetésekre jutnak, jóllehet jóhiszeműségüket nem lehet kétségbevonni és mindegyikük meg van győződve arról, hogy a legkifogástalanabb mélyreható bírálat szabályai szerint jár el. Nem veszik észre, hogy egy «montázsban» mindenki azt látja meg, amit akar ; ebből a szempontból a filozófia sem különbözik az ismeretszerzés általános forrásaitól : a sajtótól, rádiótól és irodalomtól. Nem kell tehát csodálkozniuk, ha azonos utakon összeegyeztethetetlen következtetésekre jutnak, hiszen tárgyilagosságuk egyetlen ismérve szubjektív őszinteségük, — a jószándéknak és rosszhiszeműségnek azzal a ködös keverékével, amit a végső elemzés minden ilyen «őszinteségben» felfed.

Az újabban megjelent tanulmányok és könyvek felfedezik az «existencialista» Descartes-ot[1]; Descartes-ot, mint irracionalistát[2], aki nagyon közel áll Pascalhoz[3]; Descartes-ot, aki egyidejűleg a marxizmus előfutára és a materializmus ellenlábasa[4]; és végül Descartes-ot, mint a legszigorúbb értelemben vett materialistát[5].

Mindezt az idézetek hatalmas tömege támogatja és valamennyi magyarázó hangoztatja az eredeti szöveg leglelkiismeretesebb tiszteletbentartását és azt a szándékot, hogy «mindennek leszedje a fölét, hogy mindent hasznosítson, hogy újból összekösse és egyeztesse az egyes részeket», — mint ahogyan Jean Laporte[6] mondja. De Laporte a maga elmélkedő jámborságában nem veszi észre, mi mindenbe gabalyodik az «egyeztetés» szándéka, ha egyéni és szubjektív módon nyúl egy filozófiai író szövegéhez!

A tárgyilagosság azonos látszatában megmutatkozó eltérések meglepik és kiábrándítják a fiatalokat, az egyetemi hallgatókat, — mindazokat, akik nem tudják vagy nem sejtik, hogy a «tiszta» filozófia a kultúrának teljes bomlásban levő része, s hogy ennek megreformálása és túlhaladása a fontos. Mindezek kételkedni kezdenek az emberi gondolkodásban. Az

---

[1] V. ö. nevezetesen *Sartre* cikkét a Labyrinth-ban. (14. sz.)

[2] *Jean Laporte:* Le Rationalisme de Descartes, Paris, 1945.

[3] *Koyré:* Europe, 1946 máj. 1., 120. old. és *Laporte* id. mű 473. old.

[4] *Alquié:* Temps Modernes, 1946 máj. 1., 1378—1400. old.

[5] *Cécile Angrand:* Cours de l'Université Nouvelle.

[6] Id. mű, 469. old.

ő számukra végeredményben — amíg újabb rend nem születik — a filozófiai gondolkodás összekeveredik az Értelemmel.

Ha a különböző véleményeket alaposabban szemügyre vesszük, tagadhatatlan, hogy mögöttük a gondolkodás hullámszerű mozgását fedezzük fel.

A liberalizmus Descartes-ja, a független tiszta Ész tanának megalapítója («Nem fogadok el soha semmit sem valónak, amíg nyilvánvalóan meg nem győződtem róla, hogy csakugyan az»), ez a klasszikus Descartes, akit Liard, sőt Alain és Brunschwieg is magáénak vallott, lehanyatlott a horizonton. Ennek a hanyatlásnak első jelét Gilson adta meg, aki felfedezte a középkori és teológus Descartes-ot.[1] Gilson azt akarta bizonyítani, hogy Descartes a hagyományos teológiát szándékozott összhangba hozni a zsendülő fizika követelményeivel, mégpedig a «legkisebb ferdítéssel». A «descartes-i forradalom» tételének lerombolásával (hogy t. i. a Descartes-tól származó klasszikus racionalizmus képtelen volt önmagát megvédeni az új-középkori elméletekkel szemben) megnyílt az út minden reakciós magyarázat előtt. A racionalizmus megalapítója egyszerre misztikus filozófusnak tűnt fel! Ezek után már olyan komoly műveket is várhatunk, amelyek bebizonyítják, hogy Descartes okkultista, kabbalista és titkos társaságok tagja volt... («Nem lévén megelégedve azokkal az ismeretekkel, amelyekre oktattak bennünket, végigbújtam a legritkább és legkülönösebb dolgokkal foglalkozó összes könyveket...») És mért ne állítanák ezt? Minden szuggesztió, minden kísérlet, amit ebben

---

[1] *Gilson:* Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.

a szellemben már megkockáztattak, ér annyit, mint a többi magyarázat! ... A még eljövendő képtelen állításokra várva, a tomizmus részére Gilsontól bekebelezett Descartes szállást csinált a pascali Descartesnak, lényegesen közelebb hozva őt a neokatolikus fogékonysághoz.

A kartéziánus materializmus, amelyről Cécile Angrand asszony igen erőteljes s a kelleténél is pontosabb képet rajzolt, éppen annyira (sőt talán kissé még inkább) indokolt magyarázatnak látszik, akárcsak a többi. Ám mégis kínos egyetlen tollvonással egész szövegrészeket kihúzni, amikor az ember ellenkező irányban halad. Azonban már maga az a tény, hogy a filozófus megállapításaiból nem egyet a második síkba kellett szorítani, mint mellékes és megtévesztő kelléket, azt bizonyítja, hogy van még itt feladat a számunkra. Szükség van szövegmagyarázatra, amely újból osztályozza és felosztja az anyagot, elválasztja a lényegest a lényegtelentől az exegézis követelményeinek megfelelően. Az ember kísértésbe esnék, hogy csatlakozzék Alquié tiltakozásához, ha Alquié nem vetné el azonnal a sulykot azzal a követelésével, hogy a történelem és a dialektika szempontjából nem kielégítő, egyoldalú materializmus gyöngéit használjuk fel a metafizika uralmának helyreállítására!

Mi következik mindebből?

Elsősorban az, hogy az «időálló filozófia» történetének — vagy egyszerűbben szólva —, a filozófusok időtől és tértől független, «legmélyebb» gondolkodásának kutatása mindig a divat hullámzását követi. Az állandóság csalóka látszatának leplében semmi sem változóbb, mint ez.

A filozófiai montázs természete miben sem külön-

bözik az ujságírói montázs természetétől. A filozófiában is, akárcsak az ujságírásban, szintén valamilyen aktualitásról van szó. Csupán a filozófiai aktualitás vontatottabb ütemű, sivárabb és szürkébb. Az udvari szobákat ritkábban szellőztetik, mint a szerkesztőségeket... És mégis mindkettő azonos módon működik: — ugyanolyan felületes, hamisan csillogó és pillanatnyi paradoxonokban tetszelgő mindkettő. Mindenki, a «jövő emberének» tartja magát, személyére akarja irányítani a figyelmet és előhozakodik a «saját szempontjával», amely «fejetetejére állítja a kérdést». Ám végül mi marad meg belőle? A sajtóban bizony nyolc nap mulva már éppenséggel semmi. A filozófiában a napokat évek helyettesítik; ennyi az egész különbség, ami azonban a filozófia számára semmi előnyt sem jelent, legfeljebb csak azt, hogy kissé még unalmasabb... A leglényegesebb dolog a fecsegés állandó táplálása, a mindennapi szószátyárkodás. Ami a szószátyárkodást illeti, elég ellesni a szerencsétlen diákok bizonyos vitáit vagy mindennapos beszélgetéseit. Ők még hisznek a «tiszta» filozófiában és az utolsó szkolasztikusok merev konokságával disputálnak, — hogy tisztába jöjjenek önmagukkal!...

II.

Ilyen módon nyilvánvalóvá válik, hogy a filozófia története, szokásos módszereivel, nem elégít ki többé. A szövegrészek szembesítése és «montázsuk», valamint a filozófiai művek «mélyreható» vizsgálata, illetőleg bírálata zsákutcába vezet, ahol megreked az ember.

Előfordulnak nagyon különös dolgok. Kitűnő

szellemek, mint például Cécile Angrand asszony, elvetik a hagyományos filozófiát, azt a filozófiát, amely független a cselekvéstől és a tudománytól. Teszik pedig ezt nem minden nyomós ok nélkül. Azonban a filozófia történetének művelését a régi hagyományok szellemében és módszerei szerint folytatják. Nem világos-e tehát, hogy a szövegeknek merőben belső kritikája ugyanarra a területre vezet, mint a «tiszta» filozófia? Ha egy filozófus gondolatait úgy vizsgáljuk, hogy kifejezéseit és formuláit magunkévá téve, szinte «az ő helyébe» képzeljük magunkat, akkor vitán felül állónak tételezzük fel az illető filozófus tudatának és gondolkodásának függetlenségét. Ez pedig nem más, mint idealista posztulátum. Az idealizmus, amit némely materialista olyan határozott eréllyel kerget ki a filozófia ajtaján, álruhában lopózkodik be a történelem ablakán. Az sem használna semmit, ha Cécile Angrand-nak azt az egyébként egyoldalú és vitatható véleményét, hogy a filozófus nem más, mint a tudományok népszerűsítője, magunkévá tennők, hogy azután belevessük magunkat a filozófiának olyan történetébe, amely nélkülöz minden tudományosságot!

A valóságban minden merőben belső kritika szükségképpen circulus vitiosus-hoz vezet. Szubjektíven nyúl a gondolkodók műveihez és mindig a magyarázó tájékozottságának megfelelően, szubjektív szemszögből rendezi azokat. Már pedig attól a pillanattól fogva, mikor a «történész» magyarázni kezd, képtelenné válik a megismerésre, mivel nem tud megszabadulni a magával hozott és egymásnak ellentmondó előítéletektől.

Egyetlen módon lehet ebből a kátyuból kijutni: *objektív* kritériumot kell találni.

Nem kétséges, hogy nem a szövegek elhanyagolása, sem pedig azok tanulmányozása itt a kérdés. Ezenkívül még kapcsolatba kell hozni e szövegrészeket rajtuk kívülálló dolgokkal; fel kell tárni az összefüggő vonatkozásokat, amelyek aztán lehetővé teszik, hogy üres magyarázat helyett kellő beállításba helyezzük és megismerjük őket.

Megérteni a dolgokat «belülről»? Ez a módszer nem más, mint a «belsőségnek», az önmagával megelégedett tudatnak, a feltétlen gondolatnak mítosza, ami önmagán kívül semmi mással nem törődik. Ez a módszer minden tantételt úgy tekint, mint a filozófus öntudatát, tehát oszthatatlan egésznek és egységnek. Amikor aztán a szövegek és azoknak újabb adatokkal való alátámasztása sem ad azonnal egységes és osztatlan képet, a kritikus makacsul ragaszkodik követelményeihez és előzetes feltevéséhez. Tovább kutatja ebben az irányban a szövegeket, de önkényesen csoportosítja a bizonyítékokat, sőt ezek mögött, a filozófus belsejében, az «intuícióban» is kutat. A filozófiai történetíró ebben az esetben Laporte naív beismerése szerint, a szövegrészek «egyeztetésén» fáradozik, és nem jön rá, hogy munkája annál inkább szubjektív lesz, mennél inkább hisz annak objektív tökéletességében!

A gondolkodás történetének ez a felfogása csődöt mondott. Ez a tény az, amit elsősorban kell leszögeznünk Descartes halálának háromszázötvenedik évfordulóján.

Illő és szükséges, hogy *objektív* kritériumot találjunk. Más szóval: filozófiai történelmet csak a kultúra, az eszmék és a megismerés általános történelmének egyik fejezeteként lehet írni. Ez a történelem pedig nem lehet más, mint az *eszmék társa-*

dalmi története, szoros kapcsolatban az *eszmék társadalmi kritikájával*. Olyan önálló filozófiai történetírás hipotézise, amelyet a szociális «miliőről» és a korról való elnagyolt, ködös szemlélődés álcáz, feltétlenül elvetendő. Ennek azonban nem szabad egy másik, spekulatív hipotézis nevében történnie, amely époly materialista, mint amilyen idealista az első, hanem annak a ténynek és tapasztalatnak a nevében, amit a fentemlített csődbejutás meggyőzően igazol. Szükséges tehát, hogy a Hegel óta klasszikusnak nevezett absztrakt filozófiai történetírást, amit kezdettől fogva még mindig nem sikerült kielégítően jobbá tenni s ami mindig valamilyen filozófiai posztulátumhoz kötött, az *ideológiák tudományával* helyettesítsük.

A független történetírás és a merőben befelé irányuló kritika nehézségeire nincs más megoldás. Még azokon az érveken kívül is, amelyekkel a társadalmak szerkezetének már más úton megkísérelt kutatása szolgálhat, csak ebben az irányban lehet keresni a megoldást. Ha éppen akarják, hát elismerjük, hogy ez posztulátum, ám ez a posztulátum módszertanilag adódik. Fel kell tételeznünk, hogy az eszmék nem önállóak, hogy nem lebegnek a levegőben időtlen állandóságban, elvontan, kötetlenül és némelykor olyan csodálatos hatóerővel felruházottan, amilyennel csak a lélek rendelkezik a test fölött egynémely metafizika elképzelése szerint! Tekintsük az ideák hatóerejét történelmi és lényeges tényként, amely pontosan kifejezi az eszméknek s az élet gyakorlati feltételeinek kölcsönös összefüggését. Az ideák formájában, mint a tudat s a kifejezés minden formájában, objektív történelmi *tartalomra* bukkanunk. Viszont ha nem a filozófiai szövegek egyszerű és

puszta vizsgálata révén, hanem más úton jövünk rá az objektív tartalomra, akkor talán felvázolhatjuk az ideológiai forma keletkezését. Helyes tehát, ha belülről kifelé haladunk — és kívülről befelé, állandóan, megszakítás nélkül, ide-oda járva ezen az úton. Gondolatban utánoznunk kell a történelem s az alapelemek szüntelen kölcsönhatásának reális hullámzását, a helyett, hogy megfeneklenénk a «belső dolgok» puszta szemlélődésében.

Tény, hogy az ideológiák tudománya még alig csirázik és teljes kifejlődéséhez talán több generáció kemény munkája lesz szükséges. Még hiányzanak a döntő bizonyítékok, ami éppen Descartes esetében ötlik szemünkbe. Annyi azonban bizonyos, hogy szilárd elhatározással ebben az irányban kell haladnunk, ahelyett, hogy a filozófusok és írók «mély» gondolatairól folytatott üres vitákkal szórakoznánk, egymás ellen sorakoztatva fel a különböző magyarázatokat.

Nem lehetetlen, hogy amily mértékben ez az új tudomány átlépi a «szociális miliő» eddig megszokott rajzának és biográfiai szempontjainak korhadt kereteit, mind nagyobb és nagyobb meglepetésekben lesz részünk és «az emberi szellem» történetéről eddig alkotott felfogásunk mélyrehatóan meg fog változni.

III.

Menjünk mindjárt tovább.

Ha Gilsont és Laporte-ot — hogy Sartre-ról ne is beszéljek — nem akarjuk az őszinteség hiányának és a rosszhiszeműségnek vádjával illetni, el kell fogadnunk, hogy egy tekintetben és legalábbis részben igazuk van. És Cécile Angrand-nak is igaza van,

mégpedig abban, hogy a kartéziánus szövegek minden «montázsának», minden magyarázatának igaza van a maga szempontjából.

De ha ez így van, akkor miért ne fogadnók el, hogy Descartes és a kartéziánus bölcselet ellentmondásokat tartalmaz?

Ez az egyetlen hipotézis, amit a történetírók nem kockáztattak meg, akik pedig annyit kínlódnak a szövegek «egyeztetésével», hogy megtalálják bennük valamely irányító eszmének, tételnek, vagy «teremtő intuíciónak» egységét. Még maga Angrand asszony is, aki a történelmi materializmushoz csatlakozik, kitart a mellett, hogy Descartes vagy idealista és spiritualista, vagy pedig materialista volt és még nekünk is így kell őt tekintenünk. De miért tulajdonítsunk a kartéziánizmusnak ilyen meddően logikus, megingathatatlan «létezést» és miért transzponáljuk a tökéletesség és az absztrakt tisztaság síkjára? Ha az ellentmondás termékeny kutatásoknak s változásoknak oka és okozata, feltétele és tünete is egyszersmind, mért tagadjuk ezt meg éppen Descartes-tól? Miért kell műveibe mindenáron esetleg csalóka összefüggést belemagyarázni és ragaszkodni ahhoz, hogy nem lehetett egyszerre idealista és materialista is, — hol az egyik, hol pedig a másik, mindig a pillanat, a körülmények, sőt nem egyszer a vele szembenálló vitatkozók személye szerint?

A történelmi és dialektikus materializmussal nem egyeztethető össze, hogy egy gondolkodónak a maga korában ismeretlen problémákat és megoldásokat kölcsönözzünk. Ha így cselekednénk, akkor folyton az időtlenségben lebegnénk. Ez a kérdés, hogy «vagy idealista, vagy pedig materialista», jóval Descartes után vetődött fel. Feltételezhetjük, sőt

fel is kell tételeznünk, hogy e számunkra alapvető problémával kapcsolatban egy XVII. századbeli filozófus nem láthatott oly tisztán és ellentmondásokban élt. Ellentmondásai még nem jutottak tudatának felszínére és így nem is léphetett a megoldás útjára!

Az a materializmus, amely történelmileg és dialektikusan (e kettő együtt jár) nem teljes, az idealizmus síkján és szintjén marad s így meddően száll vele szembe és képtelen rá, hogy megcáfolja vagy sarokba szorítsa. Az az idealista, vagy mereven materialista Descartes, akit legújabban elénk állítanak, a gondolkodásnak ilyen egyoldalúságára emlékeztet. Ám a dialektikus materializmus legyőzi ezt az egyoldalúságot és a kartéziánus műveket *dialektikusan*, a maguk kusza, ellentmondó *mozgásában* vizsgálja. Ilyen módon nemcsak mesterkélt összefüggéseket, bizonyos szövegrészek rendszeres mellőzését, egyoldalú magyarázatát vagy absztrakt egyeztetését tárja fel, de megmutatja a maguk ellentmondásaiban elfogadott szövegrészek összességét, ezeknek az ellentmondásoknak *termékeny s egyáltalán nem abszurd*, tudatossá tett karakterét.

IV.

Talán szükséges, hogy mindjárt még tovább menjünk. Ami érvényes Descartes-ra, vajjon nem érvényes-e ugyanígy a többi nagy filozófusra is? A Leibniz-ről, Kant-ról, Hegel-ről és Spinozá-ról szóló munkák eltérő és egymásnak ellentmondó magyarázatokat adnak e filozófusok «rendszeréről» és mindenképpen arra törekszenek, hogy belső logikai összefüggést mutató «rendszert» fedezzenek fel bennük. Mért ne tételezhetnők fel, hogy ezek az eltéré-

sek és ellentmondások magukban a filozófusok műveiben gyökereznek épp annyira, mint a magyarázók szubjektív gondolkodásában? És mért ne tételeznők fel, hogy az egész filozófia ellentmondó volt és hogy e filozófiának a maga mivoltában ez benső és alkotó jellemvonása?

Az ideológiák tudományának bizonyos eredményeit megelőzve, a filozófiára vonatkozóan a következő általános hipotézist állíthatjuk fel:

a) A teológia lényegében az etnográfiából ered. Az eszmék szociális története minden teológiában, minden teremtéstörténetben és minden teológiai kozmogóniában agrár-ritusok és mítoszok egész tömegére bukkan, amelyek később oly módon alakulnak át, hogy az egész világegyetemre vonatkoznak. Ezek a kozmogóniák ilyenformán bizonyos mértékig a «*racionalizálás*» ösvényére jutnak, ami egyébként irracionális és mágikus tartalmuk alól kihúzza a talajt, bár még nem jutottak el a megismerés és a gondolkodás síkjára és ilyenformán nincsenek alávetve logikai vagy dialektikus kritériumnak. Ez azonban egyáltalában nem akadályozza meg azt, hogy némely kozmogóniában ne nyilvánuljanak meg bizonyos történeti és szociális jellegű ellentmondások, amelyek a költészet, a képzelőerő, a mágia s a mítosz sajátos nyelvén nyernek kifejezést. Másrészt a rendszerező és racionalizáló próbálkozások folyamán némely kozmogónia és teológia a filozófiai kifejezés és szigorúbb szellemi megfogalmazás felé hajlik. Ezen a réven *átmenetet* képeznek a filozófia felé és közelednek ahhoz a pillanathoz, amelyben a változás végbemegy. Ennek a szellemi előkészítésnek folyamán e kozmogóniák és teológiák tehát a filozófia néhány tulajdonságát tudják felmutatni:

belső ellentmondásokat, az ellentmondások homályos és éppen keletkező tudatát és azt az erőfeszítést, hogy ezeket elkerüljék vagy legalábbis látszólag megoldják.

b) A filozófia elsősorban a teológia «elvilágiasításából» ered, s csak lassan és nem minden nehézség nélkül tud elszakadni tőle. A filozófia nagy és új vívmánya abban áll, hogy számot vet a *természettudományokkal*, de csak a bonyolult emberi körülmények tekintetében. A filozófus, *mint olyan*, nem természettudós. A tudomány részleges és nem teljes eredményeit azzal egészíti ki, hogy spekulációval siet a segítségére. A születő természettudományok fölé tehát egész sor «metafizikai» elem rétegeződik, s e metafizikai elemek elsősorban arra szolgálnak, hogy megmagyarázzák az embert, a történelmet, a gondolkodást és magát a megismerést.

Ilyenformán a metafizika megnyujtja a teológiai tételek életét, jóllehet közben folyton harcban áll velük. Ez az ellentmondás megnyilvánul a filozófiai «rendszerekben», mégpedig ellentmondás az egységet illetően, ellentmondás a filozófus s a természettudós között és ellentmondás a spekuláció s a szerzett ismeretek között.

Ez az ellentmondás azonban a termékeny és új gondolati *formák* kitalálása, a reális *tartalom* mind mélyebb és mélyebb kidomborítása és a mindinkább háttérbe szoruló teológiai irracionalizmus teljes kiküszöbölése folytán feloldódik. Az ellentmondás tudata mind jobban és jobban a filozófia lényeges részévé válik, ugyanakkor, amikor a reális ellentmondás egyre mélyül.

Csakhogy az ellentmondásnak ez a tudata kettős eredményre vezet: egyrészt a filozófus, váll-

vetve a tudással (lett légyen a kettő ugyanaz a személy, vagy sem), új gondolati formákat talál fel: logikát, absztrakciót, ismeretelméletet, általános módszertant; másrészt azonban gyakran törekszik az ellentmondások «álcázására», látszólag el akarja őket kergetni magától, hogy mindentől független, abszolút és végleges valóságot kölcsönözzön nekik.

Ez az ellentmondás hajtóereje, de egyszersmind szétrombolója is a filozófiának.

A filozófusok gondolati eszközöket, formákat és «problémákat» hagynak függőben. A nélkül, hogy a filozófiának független története léteznék, mégis a nagy filozófusok egész sorára vonatkozó dialektikus láncolatról beszélhetünk, a «problémák» egymást követő rendjéről, azaz egy *formális* és *elvont* síkon egymást szülő ellentmondásokról. És mindaddig így tart ez, amíg a filozófia spekulatív és metafizikai szelleme győzedelmeskedik a természettudással való tényleges együttműködés és a megismerés eszközeinek és formáinak találékonysága fölött, amikor is a filozófia hanyatlásnak indul és végül elpusztul.

A filozófiát tehát a teológiai tételek elvilágiasításával és racionális kifejtésével egyidőben a teoretikus és formális síkon való ellentmondás határozza meg; meghatározza pedig az ellentmondás születő és mindig megújuló tudata, valamilyen új, reális tudomány révén való megoldásra irányuló erőfeszítés, vagy pedig az a törekvés, hogy egy abszolút áltudomány segítségével a megsejtett ellentmondásokat látszólag eltuntessék.

A filozófia területét tehát két sík határolja: Az egyiken még nem lehet szó a tudatos ellentmondások kérdéséről, a másikon pedig az ellentmondások már teljesen tudatosakká váltak, és így

metódikus törekvéssel a megismerés fejlődésének és gyakorlati alkalmazásának révén tényleges megoldásra irányulnak. A filozófia tehát a teológiai kozmogónia és a dialektikus materializmus között foglal helyet.

c) A társadalmi szerkezet alapvető szempontjából tekintve a mítoszok és kozmogóniák a közvetlen kötöttségek döntő fontosságához (az embernek a földhöz, az egyénnek az egyénhez való kötöttsége, mint a rabszolgaságban és a jobbágyságban), valamint a termőföld birtoklásának döntő uralmához kapcsolódnak.

Ezekben a társadalmi szerkezetekben már megtaláljuk az ellentéteket, amelyek az erőszakos kirobbanásokon kívül (ezek nyomai fellelhetők a mítoszok meséiben) a primitív és falusi közösségek fennmaradása révén a tudat előtt álcázva jelennek meg; (egyébként ez az az alap, amelyen az osztálytagozódás végbemegy).

A szorosan vett filozófia a városi és kereskedelmi civilizáció első megnyilvánulásaival egyidejűleg jelenik meg. A vele kapcsolatban lévő technikai és tudományos fejlődéshez hasonlóan tehát társadalmi alapja van, éspedig a társadalomban élő embernek a természet fölött szerzett bizonyos fokú hatalma, a termelőerőknek és a munkamegosztásnak már bizonyos mértékben kifejlődött színvonala. A fokozottabb munkamegosztás szükségképpen kitermeli a specialista «gondolkodókat», a különböző rendű papságot s a hadvezéreket, csakúgy, mint az ezzel egyidejűleg megjelenő fejlettebb technikai civilizációt. E fejlődés folyamán még a kozmogóniává kiterebélyesedett agrármítoszok sem nyujtanak kielégülést és lassan megszületik a racionális

gondolkodás, amiről már többször megállapították, hogy «a nagyváros gyermeke».

A megismerés lassanként a tiszta Ész és a racionális gondolkodás magaslatára emelkedik és objektiv feltételei révén sorsa összekapcsolódik annak a társadalomnak a sorsával, amelyben a legkülönbözőbb ellentmondások, legelsősorban az osztályellentétek élesen domborodnak ki. Ez az a tény, amely alapvetően magyarázza meg *minden filozófia ellentmondó jellegét*. A megismerés fejlődése nem egyenesen, nyugodtan, zavartalanul, törések és kiugrások, merész kanyarok, részleges visszaesések és előreszökkenések nélkül megy végbe.

V.

Ez a feltevés az ideológiák tudományának, vagyis az eszmék társadalmi történetének területén kívül már nem egy tekintetben valóban hasznosnak bizonyult. Módszertani hipotézisként a kartéziánizmus tanulmányozásában is fel fogjuk használni és megfordítva: — bizonyítottnak láthatjuk, ha a tények összevágnak vele.

E módszertani hipotézis (vagy pontosabban ez a módszertani hipotézis szerepét játszó elmélet) különbözik a pozitívizmus elvétől, amit a «Három állapot törvényének» neveznek. Ez a különbség megérdemli, hogy a későbbi félreértések elkerülése céljából már most felhívjuk rá a figyelmet.

A gondolkodás fokozatai sem a kozmogóniában, sem a filozófiában, sem a dialektikus materializmusban nem kapcsolódnak «az emberi szellem fejlődésének» valamilyen rejtelmes és elvont «törvényéhez». Viszont az egymást követő nagy társa-

dalmi rendszerekkel, a primitív, majd a falusi közösségekkel, az osztálytagozódással (rabszolgaság, ázsiai és európai feudalizmus, jobbágyság), a társadalom kereskedelmi szervezettségével, a kapitalizmus és a proletariátus kialakulásával, a proletariátusnak az ipari civilizáció folytán egyre döntőbb szerepével s a szocializmusba való átmenettel szorosan összefüggnek.

Az emberi «szellemnek» e fokozatait azonban nem lehet erőszakolt határokkal elválasztani. E fokozatok folytatólagosságában és folytonosságában nincsenek demarkációs vonalak. Ám ugyanakkor a megismerés minden foka csak a megmerevedett formák elleni kemény küzdelem árán hódítható meg. Ez a küzdelem az elmélet és a tudat területén zajlik le és egybevág a társadalmi harcokkal. Az idealista evolucionizmus helyére tehát a tudat és a megismerés fejlődésének dialektikus felfogása lép, amely magában foglalja a folytonosság fogalmát csakúgy, mint az ugrásszerű s az egymást megelőző fejlődési lehetőséget.

Ebből a tényből következik, hogy a filozófiai invenció általánosságban az ideológiai invencióhoz kapcsolódik, amelynek csupán jellegzetes esete, mégpedig a ránkmaradt pontos adatok révén a legkönnyebben hozzáférhető része, de talán nem legérdekesebb területe. Az ideológiai invenció a politika területén is észrevehető, jóllehet nem első pillantásra, mivel e téren mérsékeltebb és tartózkodóbb volt. Az állam «eszmei erő», egyben pedig politikai hatalom és adminisztratív szerv, amelynek lényegéhez tartozik, hogy megnyilvánuljon, ténykedései jogosságát igazolja és berögződjék az emberek tudatába. Az államok, illetőleg azok kép-

viselői tehát felhasználják a mítoszokat és némelykor a már megszerzett ismereteket, hogy igazolják létjogosultságukat. Ezt persze mindig a történelem követelményeinek megfelelően s az illető állam haladó vagy maradi jellege szerint jogosan, vagy jogtalanul cselekszik. Az állam kialakulása folyamán az ideológiai invenció ugyanolyan sajátságokat mutat, mint a filozófiai invenció. Mindkettő arra törekszik, hogy megértse a realitást, vagyis hogy tudatosítsa az ellentmondásokat, amelyeket azonban ugyanekkor álcázni törekszik és az általános érvényű igazolás leplével takar. A politikai ideológiáknak ez az álcázásra és igazolásra való törekvése egészen korunkig az igazságnál nagyobb súllyal esett latba és a társadalmi valóságra vonatkozó némi ismeret is csak hallgatólagosan került át a gyakorlatba. A kormányzás művészete nem fedte a politikai elméletet és senki sem tudta pontosan, hogy mi történik, hogy mi megy végbe körülötte. Az «államrezon», mint ahogy ez manapság is gyakran megtörténik, elszakadt a «rezontól» és fölébe kerekedett, de kötelékeik azért mégis fennmaradtak. Az idealista racionalizmusnak az államhoz, — a monarchiához, a felvilágosodott abszolutizmushoz, majd a feltörő polgársághoz való viszonyát a következőkben fogjuk megvilágítani, ámbár az ideológiai invenciónak ez a megjelenési formája kellő bizonyítékok és kutatások híján még nagyon homályos.

VI.

Az ideológiák ilyenformán kettős és egymásnak ellentmondó jellemvonást mutatnak: egyrészt a valóság részleges tudatosítását, a valóságban gyö-

kerező bizonyos problémákat és némely hatást, másrészt — jóllehet némelykor megtévesztően világos és szabatos —, de mégis hamis és zavaros tudatot, ami az emberi megismerésen s realitáson keletkezett rosszindulatú kinövéshez hasonlóan végül is eltakarja az igazságot.

Egy bizonyos társadalmi adottságban mindenki megfigyelheti sajátmagán, vagy környezetén, természetesen *individuális mértékben*, az ideológiai invenció jelenségeit. Fejlődése során minden «modern» egyén külső és egyúttal belső konfliktusokon megy át, aminek oka biológiai, fiziológiai és társadalmi életében és a környezetével való kapcsolatainak összességében rejlik. Ezek az összeütközések a *valósággnak megfelelő* tudatosítás révén feloldódhatnak, ha ez a tudatosítás felismeri őket és meglátja azokat a megoldásokat, amelyek felé természetüknél fogva irányulnak. Ám ennek az ellenkezője is megtörténhetik; mégpedig az, hogy az összeütközéseket és a megoldásokat téves, vagy szándékosan hamis tudatosítás hamis színben tünteti fel, kitalált mesék, képzelődés, vagy «szublimálás» útján, ami a konfliktust már kezdetében álruhába bujtatja és elrejti, vagy ahogy mondani szokás: «elfojtja»...

VII.

A filozófiának, mint tudatfejlődési formának megvan a maga története, amelyet az általános történelemtől nem lehet elválasztani, de kisebb-nagyobb mértékben meg lehet tőle különböztetni, mindig a korok, a körülmények és a valóság összefüggései szerint. A filozófia funkciója állandóan változik, akárcsak az erkölcstané vagy a művészeté.

A történelem bizonyos pillanataiban és pontosan meghatározott körülmények között az élet és az ideológiai invenció meggyorsul, kitágul és a társadalmi élet és kultúra leglényegesebb megjelenési formájává válik. Ez nem minden esetben kedvező tünet.

Tudjuk, hogy a XVIII. századbeli Franciaországban a filozófiai gondolkodás fellendülése előkészítette a forradalmat, vagyis kifejezésre juttatta a forradalom objektiv feltételeinek érett voltát, amit azután hatékony tudatossággá alakított. Ezzel szemben Németországban a XIX. század első felében a «rendszerek» elburjánzása a német polgárságnak bizonyosfokú tehetetlenségét fejezi ki; azt, hogy ez a polgárság a demokratikus polgári forradalom problémáit képtelen volt világosan — politikailag — felvetni. A filozófia ebben az esetben — jóllehet öntudatlanul — már előre jelezte a forradalom kudarcát, hiszen a német metafizika nem volt más, mint a forradalmi gondolat «szublimálása». Másrészt viszont Hegel éppen e szublimálás révén jutott el a filozófiai gondolkodás csúcsára és fedezte fel a dialektikus módszert . . .

Vannak, akik úgy vélekednek, hogy Descartes, aki a kritikai gondolkodás és a kötetlen értelem módszerét kialakította, már észrevette volna e módszernek a társadalmi valóságokra való alkalmazhatóságát; hogy felfogta volna azt a veszélyt, amit tanítása a fennálló rend, így a monarchia és az Egyház szempontjából jelent. E szerint tehát állandóan ravaszkodott, kifejezetten hazudott és álarcot hordott volna, mert el akarta rejteni gondolkodásának végső következtetéseit. A kartéziánizmus minden metafizikai és teológiai vonatkozása tehát tudatos ámítás

volt.... Hát nem egyszerűbb és nem sokkal emberibb azt gondolni, hogy Descartes már megsejtett bizonyos problémákat, amelyek egész rendszerét felkavarták és hogy a végső következtetések előtt meghátrált, mégpedig nemcsak a fizikai veszélyektől való félelmében, hanem az ismeretlen és a szentségtörés előtti «spirituális» megtorpanása folytán? Hogy teológiája az ő számára a még alig gyanított problémákra adott kész felelet volt, de egyben kibúvó és mentség is? A gondolkodás folyamán csel és sötétben való tapogatódzás, jó- és rosszhiszeműség, kutatás és kibúvó nem egyszer alapos összevisszaságban keveredik össze.

Descartes magatartása, amint később látni fogjuk, némelykor merész és gyakran határozatlan, óvatos és nyugtalan, nem egyszer meghátráló és bizalmatlan, sokszor azonban határozott és világos volt. Nem lehet tehát ezt a magatartást megdönthetetlenül szilárd viselkedésként felfogni. A gondolkodás érzi, hogy kötelessége kikászálódni, kibontakozni az ellentmondások zűrzavarából, de e labirintusban nélkülözni kénytelen Ariadne fonalát. Némelykor megáll, vagy megpihen, ijedve hátrál, avagy a megalkuvásban és homályban keres menedéket. A Descartesról alkotott felfogások közül az egyezik meg legjobban a történelem és a gondolkodás tudományával, amely egyben a legemberibb is.

VIII.

A tudat és megismerés, vagyis az emberi gondolkodás formája, a filozófia, önmagát is tanulmányozhatja. Mint formának is megvan a maga sajátos fejlődése, hiszen a «rendszerek» és tantételek egymásra

következő sorrendjének is megvan a maga értelme: — mindegyik után «filozófiai problémák», vagyis lappangó vagy sejtett ellentmondások maradnak, amelyek a következő «rendszert» vagy «rendszereket» idézik elő.

A filozófia szokásos történetének tévedése az, hogy ezt a *formális* sorrendet szétbontja és hogy a társadalomtörténettől függetlennek, azaz a *tartalomtól* különállónak tekinti. (A filozófiai történetírásnak ez a módja Hegeltől származik, aki azonban gyorsan elfelejtette a tanulságokat, jobban mondva a legszerencsétlenebb módon igyekezett ezeket megmagyarázni). E formáknak történelmi és társadalmi tartalma azonban nem mellőzhető, mivel adott pillanatban a szó szoros értelmében betör, a formális problémákat felforgatja és megújítja, újabb kérdéseket dob fel, mivel új ellentmondásokat szül, vagy pedig már ő maga kerül ellentmondásba a fennálló formákkal.

A filozófia független története magábanfoglalja a független filozófia minden illúzióját, amikor mint a saját lábán járó és másra nem szoruló «szellem» aktivitásaként fogják fel. E filozófiai történelem elfelejti, hogy a forma csak a tartalomnak egy részecskéje, ami az egészből leszakítva és külön kifejtve csupán az egyéni tudat számára válik tudatossá és ami nem képes az emberi aktivitás mérhetetlen tartalmát felmarkolni, hanem csupán apró részecskékkel, egymástkövető erőkifejtésekkel dolgozik. A tartalom formává válik és a forma megujhodik a tartalom révén és maga is tartalommá lesz olyan mértékben, amilyen mértékben igaznak és hatékonynak bizonyul.

Az eszmék társadalmi története távolról sem

veti el a kultúra és a társadalom történetében szerzett és felhalmozódott bizonyítékokat, hanem kiegészíti, a *formák* történetének alkotó elemeiként fogja fel őket, miközben módszeresen keresi bennük a *tartalmat*.

A kartéziánizmust a doktrinák — például a középkor, vagy a renaissance doktrináinak — elvont sorrendjében formálisan szemlélni abszurd dolog, mert ez annyit jelent, mint Descartes-ot korából kiszakítva tanulmányozni. Bár ezt a tévedést már az egyszerű középiskolás diákok sem követik el, mégis megtalálható még a legnagyobb felkészültséggel megírt, legkitűnőbb művekben is. Azt hiszik, hogy valamelyik filozófussal való legkonkrétabb foglalkozásnak az a módja, ha említést tesznek élete folyásáról, gyermekkoráról, családjáról, törvényes vagy törvénytelen gyermekeiről... Mindezeken az anekdótikus részleteken átüt az a felfogás, hogy Descartes bármikor gondolhatta volna azt, amit valamely adott helyzetben gondolt; az olyan férfi sorsdöntő körülményeit, mint amilyen Descartes volt, nem az határozza meg, hogy törvénytelen gyermeke volt, vagy pedig hogy a jezsuitáknál nevelkedett Flècheben. A «társadalmi miliő» elméletének ilyen igazolása nem szerencsés, mivel fel akarja menteni a kutatót a történelmi feltételek és az ideológiai formák tartalmának elmélyülő tanulmányozása alól. Jómaga akar e tanulmányozás helyébe lépni, elkendőzi a problémákat és csupán a tudománynak látszatszabatossággal készített silány pótszere lesz.

A szkolaszticizmusból és máshonnan eredő formális problémák, amelyekre Descartes rábukkant, nem voltak és nem is lehettek többek, mint a filozófus gondolkodását sarkalló szempontok. Pontosan közéje

és középkori elődei közé ékelődik a legkülönösebb történelmi és társadalmi térfoglalások egyike, az az új történelmi és társadalmi *tartalom*, amely a XVI. században és a XVII. század elején az eszméket, lelkeket, kapcsolatokat oly mérhetetlenül felforgatta — vagyis a renaissance.

Ahhoz, hogy megértsük Descartes-ot, elsősorban a *maga teljes egészében* kell megértenünk azt a mozgalmat, amely előidézte, majd lerombolta a középkort és egy hatalmas történelmi ugrással sajátos tartalmú és problematikájú, vagyis új ellentmondásokat tartalmazó, új világ születéséhez vezetett.

A filozófia története a maga sorrendjében, formájában, tehát a maga egészében csakis ilyen módon válhat érthetővé. Ám a filozófia története csak akkor válik a filozófia történetévé, ha lemond arról a vágyáról, hogy egyben a történelem filozófiája is legyen, ha erejét nem becsüli túl és nem törekszik az egyetemes történelem értelmének megfejtésére. Ha azonban a filozófia történetét alárendeljük a tartalom történetének olyan módon, hogy a filozófiai ellentmondások fejlődését a történelmi, társadalmi és emberi ellentmondások fejlődésének keretébe állítjuk, akkor a filozófia történetét magas szintre tudjuk emelni. Ebben az esetben felülmúlja önmagát, valósággá válik és valóban történelem, a filozófia története lesz. Manapság már senki sem kívánja, hogy valamilyen gondolatot a korral és a vonatkozó hellyel való kapcsolataiból kiszakítva tárgyaljunk vagy magyarázzunk, de még mindig sokan vannak, akik úgy tesznek, «mintha» ez lehetséges lenne!

Most már azonban tovább kell mennünk, hogy mélyebb vizsgálódás tárgyává tegyük az eszmék reális történetének pirkadó tudatát!

IX.

Ma már gyermekes dolog volna a XVIII. század enciklopédistáinak, főleg pedig d'Alembert-nek egy köznapi tévedésére ismételten rámutatni.[1] Az enciklopédisták arra törekedtek, hogy minden gondolatot két csoportba osszanak: egyik oldalra kerültek a tévedések és babonák, a másikra az igazságok és a materialista bizonyítékok.

Ez a metafizikai és vallási dogmatizmussal szembenálló dogmatikus és szisztematikus álláspont, amely szerint bizonyos ihletett személyek örök igazságok kinyilatkoztatására képesek és sohasem tévednek, természetesen ugyanazt a kritikát hívja ki. Éppen ez a leglényegesebb pontok egyike, ahol a dialektikus materializmus a XVIII. század materializmusát lappangó metafizikájával és egyoldalúságával egyetemben túlhaladja.

A dialektikus materializmuns szerint az egymással elkeseredetten küzdő igazság és tévedés összevegyül; különösen áll ez a filozófiára. (A teológiát hagyjuk most figyelmen kívül.) A Hegel dialektikája révén megtisztított és a dialektikus materialisták által kimerítően tárgyalt vonatkozásokat jól ismerjük már: minden igazság, amely abszolút érvényre tart számot, tévedéssé válik, mivel minden igazság relatív és korlátozott. Korlátain túl megváltozik a jellege és az igazságból tévedés lesz. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy abszolút

[1] V. ö. Essai sur les éléments de la philosophie ou sur les principes des connaissances humaines, II. fej. «Vitáink története érezteti velünk, mily kevéssé hánytukvetettük meg a dolgokat ahhoz, hogy világosan lássunk, stb.»

tévedéssé válnék, mert a tévedés felé vezető úton sorompót állít eléje a szóbanforgó igazság. Igazság és tévedés ilyenformán kölcsönösen egymásba folyik és a gondolkodás a már túlhaladott tévedésen át eljut az igazsághoz, stb.

A megismerés folyamata — szögezzük le ezt újból — nem lehet egyenesvonalú és folytatólagos, hanem véletlenek során és furfangosan kanyargó utakon halad. A *részleges* és *egymással összekeveredett* tévedések és igazságok pillanatnyilag sokszor elválaszthatatlanok és az igazság csak egy későbbi időpontban derül ki. Az igazság teljes egészében csak *fejlődése folyamán* tárul fel: új igazságok révén, amelyek bennefoglaltattak a régiben, majd ennek fölébe kerekedtek. Az igazságok és tévedések gondos kiválogatása tehát — főképpen a dialektikus módszer hiányában — hosszú és nehéz munka. Hogyan is tudták volna ezt a feladatot a megismerés és az ideológiák feltalálói egykönnyen elvégezni?

Alkalmazzuk az elmondottakat a filozófiára. A megismerés történelmi, társadalmi, gyakorlati és technikai, stb. *tartalmának formává*, vagyis világos és szabatos tudattá kellett válnia. Ennek a tartalomnak már önmagában is bonyolult és ellentmondó kifejtése a forma sajátosságainak megfelelő új ellentmondások útján történik. A gondolkodás apró részecskékkel dolgozik, amelyeket némelykor elválaszt egymástól és elvesztve a közöttük lévő kapcsolatot, elvéti a közöttük lévő rendet is. A megismerés *eszközét*, az absztrakciót, mint például a logikát, a formában és a forma révén lehet elérni és meghatározni. Ám a filozófia félhomályában, e pillanatnyilag tapogatódzva haladó folyamatban

hogyan lehet tüstént és pontosan megállapítani az eszköz értékét és horderejét ?

A megismerés formája ideológiai formává válik, vagy legalábbis alig különbözik az ideológiától, a tények *magyarázatától*.

Hogyan határozhatná meg a filozófus azon nyomban az általa imént felfedezett formai eszköz alkalmazási területét, vagyis az igazság határait ? A megismeréshez legközelebb jutott filozófusok, a legnagyobb formaalkotók, mint Aristoteles, Descartes, Hegel, beleestek ebbe a tévedésbe. Sőt mi több : szinte röpültek a tévedés felé, abban a hitben, hogy majd egy még nagyobb igazságot fognak találni. És mivel valóban rábukkantak egy igazságra (mint a formális logika, a kartéziánus analízis, a dialektikus logika), az említett alkalmazási terület határait nyomban a végtelenségig terjesztették ki. Nem vették észre, avagy nem látták elég világosan, hogy ilyen módon pontosan a spekulatív tévedésnek lesznek áldozatai. Az indokolt absztrakciót elhagyták az ideológiai és spekulatív absztrakció kedvéért. Abban a pillanatban, amint az abszolút felé igyekeztek, azt remélve, hogy meghódítják majd azt, hogy reményük teljesedésbe megy és hogy megittasulnak az igazságtól, — éppen abban a pillanatban változik át az igazságuk tévedésre, mivel alátámasztották a metafizikát, a tudásnak ezt az élősdi kinövését. A megismeréstől idealizmusból távolodtak el, mégis ezen az idealizmuson *keresztül* tökéletesítették a megismerést. Azt hitték, hogy törvényes, helyes úton terjesztik ki a már meglevő tudás birodalmát, de törvénytelenül tették ezt. Azt hitték, hogy tökéletesítik a tudást akkor, amikor ezt a minden más ellentmondást visszatükröző és

betetőző ellentmondást plántálták belé, aminek folytán a haladó tudás eszköze ürüggyé vált éppen az olyan rendszer kezében, amely végezni akar a tudással!

A Hegelénél egyénibb, közvetlenebb és férfiasabb bölcsessége és modora ellenére Descartes is beleesett ebbe az ellentmodásba. Felfedez egy módszert, amely lehetővé teszi az igazságok összegyüjtését, hogy ne mondjuk, «tőkésítését». Teszi pedig ezt olyan módon, hogy minden józaneszű ember, aki e módszert követi, szívesen segíthet neki az alapkő letételében; tudja jól, hogy «egyetlen ember nem elégséges a szükséges kísérletek elvégzésére», sőt azt is tudja, hogy «végtelen sok kísérletre van szükség».

Ám ugyanekkor mekkora gőggel állítja szembe «az egyetlen ember által kidolgozott» műveket azokkal, «amelyeket különböző mesterek kezétől származott számtalan darabból raktak össze». És hogy dícséri «az egyetlen építésztől alkotott városokat» minden más, «oly rosszul épített» várossal szemben! Mennyi büszkeség rejlik ezekben a kijelentésekben! Tovább vinni és tökéletesíteni a megismerést? «Ha van valaki, aki egyáltalában képes erre, az sokkal inkább én vagyok, mint bárki más». A lovastiszt, a majdnem főur és ugyanakkor a szellem fejedelmének férfigőgje erősíti a spekulatív filozófus önteltségét. És a tanítványok? «Olyanok, mint a repkény, amelynek szándékában sincs, hogy magasabbra nőjön, mint a fa, amelyre kapaszkodik, sőt gyakran visszahajlik, mihelyt elérte a csúcsot». (*Discours.*) Nemcsak hogy rendre bejárja az ismeretek egész birodalmát és hasznosítja őket, sőt orvosi szabályokat is von le belőlük,

mondván, hogy az öregséget és a halált le lehet győzni, «mert ezek sohasem a lélek fogyatékossága folytán következnek be» (*Traité des Passions*, 6. szakasz), — hanem újjá akarja építeni az egész világegyetemet! Uj kozmogóniát alkot: «Elsősorban is arra törekedtem, hogy megtaláljam általában mindennek a principiumát vagy végső okát, ami a világon létezik vagy létezhet. Istenen kívül semmi mást nem vettem tekintetbe ez okozatok létrehozásánál, csak őt, aki mindezt teremtette és nem szedegettem máshonnan, csak az igazság magtárában lévő szemekből, ami természetesen a lelkünkben van. Aztán azt vizsgáltam, hogy mik voltak a legelső és legközönségesebb okozatok, amelyeket ezekre az okokra vissza lehetett vezetni és úgy tűnt fel nekem, hogy e vizsgálódás folyamán az egeket, a csillagokat, a földet, magukat a földön elterülő vizeket, a levegőt és a tüzet találom . . .»

Igen különös szöveg ez. A módszer filozófusa megittasul saját részlet-igazságától. Istennel egyenlőnek tartja magát, azaz kitalál egy olyan istent, akivel egyenlő lehet. Egy egész világot nemz és közben nem veszi észre, hogy kompromittálja és lerombolja tudományos módszerét. A teológiához és a kozmogóniához tér vissza és olyan nyelvezettel él, amelyben ma felismerjük az agrármítoszok modorát: («Az igazság magvai»; ezekben a mítoszokban némelykor a lélek maga a mag, vagy pedig úgy fogadja az isteni igéket, mint a magvakat, stb.)

Így lett az igazságból tévedés. Pontosan abban a pillanatban, amikor a gondolat — minden akadály és a valóság minden ellenállása nélkül — végtelennek hitte magát, visszazuhant a gondolkodás gyermekkorába.

X.

Szükségesnek mutatkozik, hogy már most leszögezzük a «filozófia» és a «világnézet» közötti különbséget.

A filozófia egy ember műve, egy egyéné, aki «kifejezi» a maga tapasztalati ismeretét és azt, amivel a megismerést gyarapította, magától értetődően a kor és a hely megszabta keretek között.

A világszemlélet viszont valamelyik kornak, valamelyik civilizációnak alkotása, ami összegezi az illető korszak minden tapasztalatát és mindazt, amivel a megismerés és az emberi tudat gyarapításához hozzájárult.

A marxizmus nem egy bizonyos Marx Károly nevű egyén filozófiája, hanem a világegyetem modern szemléletének, mégpedig az egyedüli modern szemléletnek Marx révén történt lényegbeli gyarapítása: a dialektikus materializmus.

Ebben az értelemben Descartes filozófiája nem más, mint Descartes által való fejlesztése annak a «világszemléletnek», amely az egyéni szabadságot (individualizmus), az elvont Értelmet (klasszikus racionalizmus) és e két fogalom közötti harmóniát hangsúlyozza. Descartes olyan «gondolkodó», aki hisz benne, hogy pusztán gondolkodásának erejével képes a világegyetemet újjáalkotni és kormányozni. Keresi a magányt, elkergeti magától a kellemetlen dolgokat és amikor a magányt keresi, ugyanakkor Hollandiában, korának egyetlen kereskedelmi és polgári demokráciájában biztonságot is keres. Hisz az egyetemes Ész szabadságában, amely benne világít magánossága idején is, az egyetemesség és individualizmus között egyébként lehetséges disz-

harmónia nélkül. Belső konfliktusai ekkor még nem váltak világosan nyilvánvalókká.

Ennek az individualista és racionalista világszemléletnek gyarapítását Descartes nem minden részletében merítette a tudatából, hanem az életéből, az emberek és ismeretei révén szerzett tapasztalataiból gyüjtötte.

Ezt a világszemléletet egyébként nem ő alkotta, hiszen ennek vázlatát Rabelais, Montaigne, Calvin és mások műveiben is már megtalálhatta. De ő fogalmazta meg szabatosan és ő hozta napvilágra.

Descartes után a filozófusok és írók egész sora folytatta és gazdagította a művet; némely ponton világosabbá tették, másutt viszont elhomályosították.

Ez a világszemlélet lényegében a feltörő és liberális polgárság sajátja. Egyben pedig ez az a világszemlélet, amelynek kiépítésében a «tiszta» filozófia művelőinek a legnagyobb és legszebb részük volt.

Ebből a szemszögből tekintve, a *Discours de la Méthode* a történész előtt *kiáltványként* jelenik meg, hasonlóan ahhoz a kiáltványhoz, amely kétszáz évvel később az ipari proletariátus elméleti és politikai felemelkedésének korszakát volt hivatva megnyitni.

XI.

A *Discours*-t hármas értelemben lehet kiáltványnak minősíteni:

a) *A nyugati civilizáció manifesztuma.* Ez a civilizáció majdnem teljesen megszabadul az antik kultúra és a kereszténység hordozta, valamint a középkor agrárcivilizációja által is átvett mítoszoktól. Descar-

tes racionalizmusában a kenyér és a bor, a vér és a víz, az áldásnak és a mennyei hatalmak idézésének szimbólumai és ritusai — amelyek szociális alapjukkal a háttérben túlélték a racionális gondolkodás minden csíráját — majdnem teljesen elmosódnak. A költői képek és a fogékony fantázia területére szorulnak vissza, jóllehet a világosság és a sötétség, a magvak és a szél *(spiritus)* szimbólumai még fennmaradnak. A nyugaton feltűnt Értelem ilyenformán a maga egyetemleges és szükségszerű jellegét hirdeti, túl a történelmi véletlen összetalálkozásokon, amelyeket maga mögött hagy.

b) *Az ipari civilizáció manifesztuma.* A modern ember felbukkan a természet és a föld fölött; meg akarja ezeket ismerni és a saját céljai érdekében kormányozni és kihasználni. Ebben az irányban túlmessze is megy, mert elszakad a természettől, a személytelen Értelemhez köti magát, ami pedig nem «természetfölötti» és ilyenformán — hogy úgy mondjuk — hosszú ideig a «levegőben lóg».

Annyi azonban bizonyos, hogy a természetet és a földet — hogy az etnográfusok kifejezési módjával éljünk — «megfosztották szentséges mivoltuktól». A fizikai jelenségeket már nem tisztelték, nem révültek el rajtuk, mint az isteni és természetfölötti hatalmak uralmának idején. A *Discours* VI. részének híres mondatát teljes értelmében fel kell frissítenünk. Descartes így gondolkodik: «El lehet jutni mindazokhoz a megismerésekhez, amelyek az élet szempontjából igen hasznosak» és «ahelyett a spekulatív filozófia helyett, amelyet az iskolában tanítanak, találhatunk olyan gyakorlati tudományt, amelyik ismeri a tűz, a víz, a levegő, az égitestek, az egek és minden körülöttünk levő dolog erejét és hatását,

mégpedig olyan pontosan, mint ahogyan mi ismerjük kézműveseink különböző foglalkozásait és mint ahogy azokat, úgy ezeket is felhasználhatjuk mindenre, amire valók és ilyenformán a természet urai és birtokosai lehetünk. . .»

Noha ez a szöveg még ma is időszerű — nevezetesen az iskoláinkban még ma is tanított spekulatív filozófiára vonatkozóan —, megállapításai egészen vagy majdnem egészen banálisokká váltak. A modern ipar a mindennapi életbe olyan eszméket dobott, amelyek mindaddig nem tudtak felbukkanni, amíg most háromszáz éve nem jött egy géniusz, aki «kézműveseink szerény mesterségeiről» kezdett elmélkedni. Pontosan a kartéziánusi megállapítások mai elcsépeltségének mértékével egyenlő az ő akkori zsenialitása. Manapság valóban csak elcsépelt lehet, ha formuláját nem az egekre és csillagokra, hanem sokkal kézenfekvőbben az ember dolgaira, munkásságának társadalmi eredményeire vonatkoztatjuk, mert hiszen lényegében arról van szó, hogy az Értelem révén ezeknek váljunk «uraivá és birtokosaivá». Háromszáz évvel ezelőtt azonban az egek és csillagok, a tűz, a víz az isteneknek vagy az Istennek megszentelt birodalmát jelentették. Ekkor jött az a férfiú, aki a fénytörés szabályainak segítségével a szivárvány tüneményét, az ember és az ég közötti «kibékülésnek» ezt az antik jelét a fizika keretébe vonta. Egyedül ez a férfi volt rá képes, hogy ezt a «megszentségtelenítést» az egész természetre kiterjessze és hogy a természetet határtalan birodalomként a nyugati és modern embernek felajánlja. Nemcsak az Értelmet és a megismerést szabadította fel, hanem az egész Természetet.

c) Végül a *Discours* a feltörő és liberális polgár-

ság manifesztumaként jelenik meg. E polgárságnak az volt a történelmi hivatása, hogy a természettudományokat, a technikát és a termelőerőket kifejlessze.

A *Discours*-t nem szabad ma úgy olvasni, mint egy szemlélődő és passzív filozófusnak bizonyos számú befejezett tényről rögzített feljegyzéseit. Az ilyen aktaszerű feljegyzés hanyatló és meddő filozófiára jellemző, amikor a filozófus tintakulivá és nagyképű hivatalnokká válik, mintegy a megismerés közjegyzőjévé. Descartes azonban másfajta ember volt. Helyezzük csak vissza a megismerés és a kultúra *mozgásába*. A *Discours* eszméi csodálatosan *hatásosak* voltak, nemcsak azért, mert a már elért megismerés magyarázatát és mérlegét nyujtották, de főleg, mert programot adtak. Ezek az eszmék nemcsak «retrospektivek» voltak, mint a középkori, vagy a modern szkolasztikusokéi, de a jövőbe tekintők és haladók. Egy akciót előztek meg, sőt *indítványoztak*, és ha homályosan is, de roppant jövőt jósoltak az embernek, amelyhez hozzá is járultak. A *Discours*-t első sorától az utolsóig úgy kell olvasni, mint egy forradalmi művet. Az azóta eltelt idő nem hogy elhomályosította volna a pompás szöveget, de még jobban kidomborította az értelmét. Súroljuk le róla az elavult iskolai megszokottság és az émelyítő, élvezhetetlen magyarázatok rozsdáját. «A józan ész a világ legjobban elosztott dolga...», következésképpen tehát az emberek más szempontokból lehetnek különbözők, fizikai vagy akár szellemi kvalitások, mint képzelőerő, emlékezőtehetség tekintetében, de a józan észt illetően valamennyien egyformák. Ám a józan ész nem más, mint az Értelem másik neve, viszont csakis az Értelem juthat el az igazsághoz.

A szellem minden más tulajdonsága, amennyiben nem rendeli alá magát az Értelemnek, nagy tévedéseket szül. «A legnagyobb lelkek a legnagyobb bűnökre képesek, akárcsak a legnagyobb erényekre.» Minden ember, aki e földre született, az Örök Igének nem egy isteni rendelkezés szerinti kisebb vagy nagyobb részét birtokolja, hanem az egész Értelmet. «Az a képesség, hogy helyesen ítéljünk és hogy megkülönböztessük a jót a rossztól, ami tulajdonképpen nem más, mint amit józan észnek vagy értelemnek nevezünk, természetesen minden emberben egyforma.» Ezek szerint tehát nincsen különbség a kiválasztottak és a többiek között; azok között, akik félútnyira vannak az égtől—mint mennyei közvetítésre predesztináltak, mint valamely igazságnak, vagy spirituális felsőbbségnek letéteményesei, mint a kinyilatkoztatás szócsövei — és az emberi tömegek között. Az igazság nem inspiráció kérdése, mégcsak nem is kiváló képességeké, hanem pusztán és kizárólag *módszer* dolga. A «nézeteink között való eltérést» egyedül az egyszerű és helyes módszer hiánya okozza; ugyanis módszer nélkül «különböző utakon vezetjük gondolatainkat, és így nem ugyanazokat a dolgokat látjuk meg. Mert nem elég, ha csak józan eszünk van, hanem még ennél is fontosabb, hogy helyesen tudjuk azt felhasználni». Milyen megható itt a többesszám alkalmazása! Descartes itt rendkívül szerényen megvallja, sohasem «tételezte» fel, «hogy szelleme bármiben is tökéletesebb lett volna, mint az átlagos értelem», sőt gyakran kívánta, «vajha gondolkodása olyan gyors, képzelőereje olyan finom és szabatos, emlékezőtehetsége pedig olyan éles és eleven volna, mint egynémely embertársáé». Mégis, miben rejlett az ereje? Abban, hogy megtalálta a lassan, de biztó-

san való haladás eszközét, racionális rendszert követett, gyüjtötte a tudományos igazságokat és tudását «fokról-fokra» gyarapította. Legyen szabad mellékesen megemlíteni, hogy milyen furfanggal, milyen ravaszsággal nyúl a teológusok kijelentéseihez, hogyan szorítja sarokba, vagy még inkább hogyan kergeti önmagukkal való ellentmondásba őket! Ha, amint ők mondják, az Értelem «az egyetlen dolog, ami emberré tesz bennünket és megkülönböztet az állatoktól» és ha ugyanannak a fajnak, az emberi fajnak egyedein észlelhető minden más kvalitás csupán véletlen adottság és egyáltalában nincs köze a «természethez», akkor ebből az következik, hogy az Értelem teljes egészében minden emberben megvan. Ez a következtetés értelmetlenné teszi a kiváltságosak tekintélyéhez, az ihletett mennyei közvetítőknek és Isten «kiválasztottjainak» kinyilatkoztatásához való menekvést.

Az ember ilyen módon nem mint az általános értelemben vett ember, nem is mint egyén, hanem mint az emberek tömege lép a történelembe és a gondolkodásba. Ez a szövegrész, homályosan bár, nemcsak a szabad kritikai gondolkodás, de a demokrácia programját is mintegy *javaslatként* magában foglalja. Bár homályosan fejti ki, de *benne van*. A történelem menete azonban feljogosít bennünket, hogy e szövegrészt *hatékonysága* alapján világítsuk meg.

Éppen ezért az öreg Sorbonne-on, ahol nagyon is szükséges, hogy végre férfias beszéd hangozzék el, Maurice Thorèz joggal mondhatta a következőket: «Milyen forradalmi erő van Descartes-nak az Értelem mindenhatóságához intézett felhívásában! . . . Descartes a szellem szabadságát, a szellem

egyenlőségét, az egyetemes szolidaritást hirdeti, ami a testvériség alapja. Szabadság, testvériség, egyenlőség, — íme, magának a nagy francia forradalomnak eszméi! És ezekkel az eszmékkel legelőször Descartes-nál találkozunk. *(Discours pour la célébration du 350e anniversaire de Descartes, prononcé le 2 Mai 1946. á la Sorbonne.)*

A *Discours*-t úgy kell tekintenünk, mint egy feltörő társadalmi osztálynak, a Harmadik Rendnek forradalmi kiáltványát. Ez az osztály egyébként *gyakorlati* materializmusa (gazdasági érdekek, a technika és tudomány fejlődése) és *elméleti* idealizmusa között (metafizikai és vallási igazolások, — a polgárság kialakulásának kezdetén jelentkező puritanizmus, — az ebből következő moralizáló dagályos szónoklatok, — a teoretikusok egyre növekvő absztrakt gondolkodási módja, stb.) mindig alapvető ellentmondást mutatott fel. Ez az ellentmondás tökéletesen ugyanaz, amit egyrészt Descartes materialista fizikája és élettana, másrészt metafizikai idealizmusa között az alábbiakban ki fogunk mutatni.

XII.

Ugyanazok, akik a dialektikus materializmusnak szemére vetik, hogy a filozófusok «magyarázása» folyamán műveiknek történelmi és politikai jelentőséget tulajdonít, azzal a szemrehányással is illetik, hogy nem vet számot az eszmékkel és nem hisz ezek hatékonyságában. Semmi értelme, hogy tartósan időzzünk ezeknek az ideológusoknak az ellentmondásainál, hiszen ez náluk természetes. Ezen nem kell meglepődnünk, mondván: «ellentmondók, *noha* filozófusok?» Tévé vannak ellent-

mondásokkal, éppen «mivel filozófusok.» Százszor tettenérhetjük őket, de természetüknél fogva ismét «bűnöznek», mert nem rendelkeznek helyes és alkalmas módszerrel, amely visszatartaná őket.

A probléma Descartes óta sem változott és ugyanaz a felületesen irónikus modor használatos ma is. Milyen kitűnő férfiakat találunk a dialektikus materializmus ellenfelei között! Mert elvégre is van a mi századunk is «annyira virágzó és kiváló szellemekben gazdag, mint bármelyik más korszak». Ma még tisztelnünk kell az ékesszólást és szeretnünk a költészetet, «a szellemnek ezeket az adományait». Az ékesszólók «mindig a legjobban tudják elhitetni azt, amit kifejtenek». Sohasem volt még nagyobb szükség, mint ma «többnek lenni, mint embernek», ahhoz, hogy valaki teológus legyen. És nem vitás, hogy nem az úgynevezett modern filozófusok azok, akiknek hatása alatt visszatérünk ahhoz a felfogáshoz, hogy «nem tudunk olyan különös, vagy hihetetlen dolgot elképzelni, amit már ne állított volna valamelyik filozófus».

Miben rejlik a szerény marxisták és a ragyogó, de közben mindig vereséget szenvedő ellenfelek közötti különbség? Abban, hogy minden kiváló tulajdonsággal rendelkeznek ugyan, csak éppen a gondolkodás helyessége és a módszeres okoskodás színvonalát elérő józan ész hiányzik náluk. A század égető kérdése még mindig a tudományos igazságok gyüjtésének és elrendezésének *miként*je körül forog. Azonban ezen a ponton Descartes óta megváltozott a helyzet: a dialektikus materializmus az egyetlen módszer, amely e végtelenül kaotikus és ellentmondásokkal teli világ problémáit meg tudja oldani, mivel éppen ez a módszer képes az

ellentmondásokat világosan tudatosítani és hatékony megoldásokat találni.

Egyébként lehetséges, hogy egy szép napon a marxisták már nem «fényesen ragyogtatva» fogják módszerüket alkalmazni! . . .

XIII.

Egy tekintetben a filozófia nem más, mint átmenet a kozmogónia és teológia, valamint a dialektikus materializmus között.

A kapitalizmus az antik korban csak szórványosan és csupán kereskedelmi tőke formájában jelentkezett. Az antik kor hanyatlásával aztán letűnt, hogy a középkor végén ismét felbukkanjon. Tehát néhány századon keresztül alig volt kapitalizmus. Öt-hatszáz év elegendő volt, hogy a kapitalizmus átessék kereskedelmi, majd ipari fázisán, hogy utána a finánctőke formájában belépjen a visszatarthatatlan hanyatlás stádiumába.

Történelmi mértékkel mérve a kapitalizmust egyszerű átmenetnek tekinthetjük az agrárgazdaság évezredeket kitevő hosszú periódusai és a szocializmus között. Fejlődésével és ellentmondásaival a filozófia fejlődése és ellentmondásai megegyeznek.

A kérdésnek egy fontos oldalát kell itt érinteni,— de csak érinteni. Amint a filozófia sem rombolta le csak úgy egyszerűen a teológiát, a dialektikus materializmus sem rombolja le a filozófiát. A filozófiával való kapcsolatában kettős arculatot mutat:

a) Már nem filozófia, mert végetvet a *spekulációnak*. Semmiképpen sem akar üres absztrakciókban elveszni és a megismerés *formáinak* tanulmányozását nem hajlandó üres *formalizmussá* átváltani,

amely a formákat a tárggyal azonosítja és az abszolutumig viszi. Szakít a filozófiával azon a ponton, ahol ez elválik a cselekvéstől és a tudománytól, mert — Kant hasonlatával élve — azt hiszi, hogy légüres térben könnyebben repülhet, mintha a valóság ellenállására támaszkodnék. Tudatosan és módszeresen kapcsolja össze (mármint a dialektikus materializmus) a gondolkodást a gyakorlattal és a tudományos megismerés eredményeivel.

Azonfelül a dialektikus materializmus nem egy «gondolkodó» műve, hanem egy elmélyedésre és saját elvei szerinti fejlődésre fogékony kor kifejezése. Diderot, Hegel, Marx, Engels és Lenin neve jelzi e még be nem fejezett fejlődés szakaszait. A dialektikus materializmus nemcsak kifejezetten a világ új fogalmazása, hanem egy új világ fogantatása.

b) A dialektikus materializmus, mint olyan, filozófia is. A filozófiai kutatást azon a téren folytatja, ahol az a legmélyebben gyökerezik : a megismerésen való munkálkodásban és a megismerés formáinak logikusan dialektikus tanulmányozásában. Folytatja tovább a filozófiának *objektivitásra* és *egyetemlegességre* való törekvését és ebben a szellemben csatlakozik ismét a XVIII. század nagy filozófusai mögött a kartéziánus racionalizmushoz. *Realizálja* a filozófiát és annak legmélyebb törekvéseit. Magának a kutatásnak is új értelmet ad. A filozófia, miután felhagyott vele, hogy «tiszta» filoézfiának, vagyis kiagyalt spekulációnak szentelje magát, *a tudományok szintézisének rendszerezőjévé, szervezőjévé* lesz. Az eszmék történetének tanulmányozása során a maga eredeti módja szerint tudományossá válik és végül egy szilárd és racionális *humanizmusnak* veti meg az alapját.

Ebben az értelemben a dialektikus materializmus nemcsak hogy nem nyomja el a filozófiát, hanem ellenkezőleg: — egy magasabb fokon folytatja, megvalósítja és kivirágoztatja.

Mindez nem újság és már nem egyszer elmondották. De a tájékozatlanság és a legújabb viták[1] elengedhetetlenné teszik ennek ismétlését.

Mert nem fölösleges dolog ismételni, hogy a dialektikus materializmus nem tagadja az eszméket és azok hatékonyságát; ellenkezőleg, távol áll ettől. Mert amikor ismét beiktatja őket a történelem sodrába, éppen azt keresi — és egyedül csak a dialektikus materializmus keresi ezt —, hogy mint formáló *erők* miképen működtek ezek az eszmék és mi volt hatékonyságuk *feltétele*.

A tudományos szociológia szempontjából minden kort ideológiai erők és befolyások küzdőterének lehetne nevezni. A «spirituális» erőknek e harcmezején fejtik ki hatásukat az eszmék, miközben az erőket pontosan meghatározzák, tudatosabbá és világosabbá teszik. Az eszmei erjedések mély okai a társadalmi tömegek széles rétegeiben találhatók meg és ugyanitt lelhetjük fel hatékonyságuk feltételeit is.

---

[1] V. ö. *Naville:* Psychologie, matérialisme, marxisme. V. ö. még a marxista dialektikusok eltérő nyilatkozatait: «létezik egy filozófiai marxizmus is — néhány hamisító szíves engedelmével», — mondja Prenant, a biológus, tehát a tudomány embere, amivel elismeri, hogy mint tudósnak is szüksége van a filozófiai marxizmusra. (La Pensée, 6. sz. 5. old.) Viszont *Cécile Angrand:* «A materialista filozófus a tudományok népszerűsítője». (Cours de l'Université nouvelle, I. 24. old.) és v. ö. végül *Alquié* id. mű stb.

A tudományos szociológia, módszerével, a dialektikus materializmussal arra törekszik, hogy az eszmék keletkezését a társadalmi szerkezetből kiindulva, a keletkezés *mozgásában* találja meg.

A történelmi materializmus tehát nem elégszik meg a «miliő» bizonytalan útmutatásaival. Be akar hatolni a társadalom struktúrájába és meg is teszi ezt.

A dialektikus módszer a *különböző síkokon* jelentkező ellentmondásokat elemzi; így a társadalmi alapon, a tudat különböző fokain és a legmagasabb szinten az ideológiai formákban jelentkező ellentmondásokat.

Csupán az egymástól elválaszthatatlan történelmi materializmus és dialektikai módszer alkalmas rá, hogy a szociális «miliőről», a korokról s a történések színhelyéről, nagy emberek életrajzáról, a rájuk ható befolyásokról, a felvetett és megoldott, vagy meg nem oldott «problémákról» — az eddig szétszórt és hiányos útbaigazításokat ismét vizsgálat tárgyává tegye és módszeresen rendezze.

1. *A KARTÉZIÁNIZMUS TÖRTÉNELMI FELTÉTELEI*

I.

A már említett módszeres hipotézis funkciójával kapcsolatban most már pontosan meg kell határoznunk a kartéziánizmus feltételeit, vagyis körül kell írnunk azt az átfogó mozgalmat, amelybe mint ok és egyszersmind mint okozat behatol. (Jóllehet a módszeres hipotézis más oldalról már szilárdan alá van támasztva, itt csupán a kartéziánizmusban és a kartéziánizmusra történő alkalmazása révén fog bizonyítottnak feltűnni.)

A XVI. század és még általánosabban véve a középkor és a renaissance vége nem találta meg világos és tiszta kifejezési formáját.

A társadalmi mozgalmaknak, valamint a kor gondolkodóinak tanulmányozása azt mutatja, hogy az öntudat még vajudóban van. Még a legszabadabb emberek — és gondolkodásuk is — Michelangelo Rabszolgáira hasonlítanak, akik görcsösen vonaglanak láncaikban, amelyeket nem tudnak letépni magukról; akik minden erejüket megfeszítik, hogy széttörjék bilincseiket, azonban eredmény nélkül. Arcuk alig domborodik ki a masszív kőtömegből...

A társadalmi és politikai mozgalmak csak a teológiai nyelvből kölcsönzött kifejezésekkel tudták magukat kifejezni és így eretnekekké váltak; tör-

ténelmi tartalmuk azonban, akárcsak a középkorban, ekkor már más korszak tartalma volt.

A teológiai disputációk és a vallásháborúk kifejezik és egyben elleplezik a kapitalizmus születését, a nemzetiségek kialakulását, a szorgalmas és takarékos Harmadik Rend megjelenését, amely osztály már felborítja Európát.

A XVI. század a szociológiai történetíró számára egy elvetélt forradalom képét mutatja mind filozófiai, mind politikai tekintetben. (A protestánsok a köztársaság és a demokrácia felé igyekeznek . . .)

A filozófusok elavult filozófiai formák bilincsébe verve rostokolnak. Nem mondanak le a teológiáról s a középkori miszticizmusról és a misztikus platonizmusba, neo-platonizmusba s a kabbalába esnek vissza.

A már befejezettnek látszó középkor mind a társadalom szerkezetében, mind a gondolkodásban folytatódott. A filozófiában és a tanításban még mindig a szkolasztika uralkodott. A nem-szkolasztikusok pedig eltévelyedettek és gyanúsak voltak. A «renaissance» szó még sokáig rejtegette e korszak valódi arculatát.

II.

Vajjon el kell-e ítélnünk a középkort, mint a sötétség és maradiság korát ?

A marxisták tiltakoznak az ilyen sommás ítélkezés ellen, amely a liberális történetírók és filozófusok nézetéhez csatlakozik. Mint minden korszak, a középkor is a maga történelmi egészében sajátos eredetiséget mutat és a következő fázisokon megy át : — fejlődés, csúcspont, azután hanyatlás

és krízis. A XVI. század a középkort lezáró krízissel és egyben a modern világ vajudásával van kapcsolatban.

Amennyiben a «renaissance» és a XVI. század nem mutat szakadást a történelemben — ez egyébként leegyszerűsített magyarázata a dolgoknak —, világos, hogy maga a középkor érlelte meg az utána következő és helyére lépő korszak történelmi feltételeit. Hacsak nem akarjuk a történelmi áramlatokat ideológiai csodákkal magyarázni, akkor a történésznek itt kell keresnie a XVI. század görcsökben vergődő és részleges megújhodásának első jeleit. A dialektikus materializmus szakít a liberális történetírás ál-magyarázataival és indíttatva érzi magát, hogy bizonyos fokig rehabilitálja a középkort. Nemcsak a hatását lassan kifejtő technikai haladást fedezi fel benne, hanem egy bizonyos társadalmi felfordulást is, egy még alig ismert forradalmat, egyszóval a későbbi fejlődés feltételeit.

III.

Ezt a korszakot, mint minden más kort, a társadalom szerkezetével és annak *ellentmondásaival* kell magyarázni. Nos, azok a dialektikus ellentmondások, amelyek a középkor társadalmi mozgalmait, e kor kialakítását, csúcspontját és hanyatlását okozták, ma még alig ismertek. A történészek, akiknek annyira nehezükre esett, hogy e metódust a «modern» világ tanulmányozására vonatkozóan elfogadják, aligha álmodták, hogy ezt majd más korszakokra is alkalmazzák. Közöttük még a leghaladottabbak, a legmerészebbek, akikre már hatással van a *történelmi materializmus* — sem mennek

tovább a *dialektikus materializmusig*. Pedig a történelmi materializmus a dialektikus materializmus módszere nélkül tökéletlen eszköz marad, amely a legkülönbözőbb kritikák számára nyujt sebezhető pontot. Ez az oka annak, hogy a következő paradoxonnak vagyunk tanui: legkitűnőbb történészeink, mint Henri Sée, Hauser, Pirenne és Marc Bloch nagyon közel állanak a történelmi materializmushoz; szempontjaikat általa frissítik fel és munkásságuk legértékesebb részét szentelik neki. Ám ugyanekkor nem fogadják el a «marxizmust», sőt nem egyszer harcolnak is ellene. Érveik azonban kivétel nélkül onnan erednek, hogy nem fogják fel, vagy nem értik meg a dialektikus materializmust. Olyan érveket állítanak szembe a történelmi materializmussal, amelyek csupán a materializmus hiányos megértését tükrözik; olyan érveket, amelyek egyébként feltétlenül elvezették volna őket a dialektikus materializmushoz (nevezetesen ami valamelyik történelmi korszak, vagy civilizáció összes elemeinek kölcsönös egymásrahatását és kölcsönös összefüggését illeti).

Marc Bloch figyelemreméltó módon tanulmányozta a középkort, de nem határozta meg ellentmondásaiban és legmélyebb mozgásában. Megelégszik azzal, hogy egymás mellé rakja a tényeket, anélkül, hogy azok dialektikus összefüggését észrevenné.[1]

A középkor alapvető ellentmondásait a következőkben lehet meghatározni:

A feudális rendszer — ezer évvel ezelőtt —

[1] V. ö. *Marc Bloch*-nak a Société féodale-ról írt köteteit, az «Évolution de l'Humanité» című sorozatban.

a *közvetlen kapcsolatok hatalmas rendszeréből* állott. A feudális úr viszonya a maga «embereihez» személy és személy közötti közvetlen kapcsolat. A vazallusok a közvetlen alárendeltség, a meghódolás révén vannak a földesúrhoz kötve és ez az alárendeltség misztikus és mágikus részesedés formáját ölti. Vazallusai valóban az ő «emberei» és a ritusok kifejezik az azonosításnak ezt a fajtáját.

Ám a harcias és feudális osztály csak a paraszt kizsákmányolása révén élhetett meg, a paraszt pedig — ugyancsak közvetlen kapcsolatok folytán — a földhöz volt kötve. A feudális osztály uralma gyakorlatilag a főúr környezetéhez tartozóknak való hűbéri földjuttatásban jut kifejezésre. Nos, a parasztság kizsákmányolása csak a *helyszínen* történhetett a termékekből vett dézsma és kényszermunka formájában (robot, természetbeni adózás, földesúri szolgáltatások), mivel a középkor virágzása idején még nem létezett pénz- és áruforgalom, aminek útján ezeket a szolgáltatásokat le lehetett volna bonyolítani. Innen ered, hogy a földesúr földhöz rögzíti a parasztokat, ezért szervez fegyveres csapatokat, hogy közvetlenül kisajtolhassa a jobbágyokat, hogy a helyszínen ellenőrizhesse a földesúrnak szolgáltatással tartozó malom, stb. működését.

Innen ered még a vazallus és a hűbérúr közötti katonai és misztikus típusú, közvetlen kapcsolatok egységét mutató rendszer felbomlása is. A vazallusi kötelékeknek meg kellett lazulniok, mivel minden földesúrnak a birtokán kellett laknia, várat emelnie és katonaságot tartania. *A kizsákmányolás módja tehát ilyenformán ellentmondásba került a rendszert alkotó kapcsolatokkal.*

A rendszernek ez a gyöngéje azonban csak

lassan, több évszázadon keresztül éreztette hatását. A feudális uraknak az a szakadatlan törekvése, hogy ismét szorosabbra vonják a régi kötelékeket és hogy misztikusabb és vallásosabb jelleget kölcsönözzenek neki, gyakorlati követelményekbe, vagyis a jobbágyok kizsákmányolásába ütközött. Végül is a katonai kapcsolatot helyettesítette a hűbér örökölhetősége, ami maga után vonta a feudális szellemnek és e «szellembe» mélyen beágyazott feudális osztálynak hanyatlását.

IV.

Ebből a kezdeti gyöngeségből, amely *belülről* bontotta meg a földesúri osztály szolidaritását, a paraszti osztály húzott hasznot. Makacs, de titkos és lappangó osztályharcot folytatott az egész középkoron keresztül, aminek a parasztlázadások csak tünetei és nyers kitörései voltak. E harc hatalmas sikerei nem a paraszti forradalmaknak köszönhetők, de egy sokkal mélyebb és bonyolultabb akciónak, amely a *vidéki közösségekből* indult ki.[1]

E falusi közösségek titkos harca sokkal hamarabb kezdődött, mint a városi közösségek sokkal inkább ismert és a történészek által jobban tanulmányozott küzdelme. Úgylátszik, hogy e két akciónak a XIII. és a XV. században való összetalálkozása nagy szerepet játszott. A feudalizmus gyöngítése révén a

[1] Háztartások és családok együttese, amelyek egy falut, egy «egyházközséget» alkotnak. Mindenki maga rendelkezik földjével és lakóházával, de a «községi dolgokat» közösen birtokolják (fa, erdő, takarmány) és alávetik magukat a közösség szabályainak (közlegelő, váltógazdaság, stb.).

városi közösségek — anélkül, hogy ezt tudatossá tették volna — hozzájárultak a falusi közösségek felszabadításához és lehetővé tették a «jobbágyság forradalmát». Ugyanez történt megfordítva.

Ennek a felszabadításnak, ennek a forradalomnak ezenkívül még más, sokkal mélyebb oka is van, amelynek tanulmányozása a dialektikus módszernek legszebb illusztrálását szolgáltatja. Valóban, a reális történelem folyamán egyike volt ez a helyzet legfigyelemreméltóbb dialektikus fordulásának.

A százféle módon kiuzsorázott jobbágy földhözkötött volt. Maga ez a tény biztosítani látszott, hogy ott is maradhat, hogy házát, vagy kunyhóját, akárcsak az általa megművelt földet, gyermekeire hagyhatja. Szükségszerűen a föld tényleges birtokosává vált. Mindenesetre helyzete alapjában különbözött az antik kor rabszolgájáétól, vagy akár a telepesétől. A földesúr, miután röghöz kötötte, megengedte neki, hogy sajátmaga és családja számára is dolgozzék, azaz hogy *komoly érdeke legyen a termelés fokozása és a termelőeszközök tökéletesítése*, stb.

Ez az érdek egyébként talán hatástalan és hiábavaló lett volna és a robot s az állandóan fizetendő bérek teljesen tönkretették volna a parasztságot, ha nincs *paraszti közösség*, amely csakhamar közbelép, hogy megállapított határt szabjon a földesúri «jogoknak» és hogy a parasztok számára elfogadható «jogszokásokat» teremtsen.

A *tulajdon* római értelemben vett fogalma a középkorban minden tekintetben megváltozott, zavarossá vált, elhomályosodott, bizonyos értelemben «irracionális» lett és misztikus, mágikus elemek hatották át. Egyik ember a másikhoz tartozik, hol szabadsága elvesztésével (mint a jobbágyok esetében), hol

pedig szabadsága megőrzése mellett (mint a vazallusoknál). A föld a feudálisokhoz tartozik és mágikus vonatkozás révén személyük kiegészítő része. (Ezt fejezi ki a «*de*» szócska). Ám minden földön több feudális úr is van; az alsórendű vazallusok a nagy hadvezérek ivadékaitól, a főnemesektől, grófoktol és hercegektől függnek. Másrészt a XIII. századtól fogva, szabad jobbágy *birtokolja* a földet, anélkül, hogy az *tulajdona* volna. Amint később a feudálisok mondják, a paraszt nincs a földesúri, vagy «közvetlen» földesúri hatóságnak alávetve, hanem «haszonbérben» tartja a földet. Ami a gyakorlatban annyit jelent, hogy bizonyos fizetéseket kell teljesítenie (mint pl. a hűbérúrnak fizetendő eladási illetékek), paraszti birtokát átruházhatja, földet vehet és eladhat, gyarapítva, vagy csökkentve «családi örökségét». Ilyenformán a közösség szokásai és jogai végül is kibogozhatatlan összevisszaságban vegyülnek össze a családoknak, illetőleg a föld tulajdonosaiként szereplő családfőknek szokásaival és jogaival.

A jobbágyforradalom nemcsak a feudalizmus belső ellentmondásaiból húzott hasznot, de a magántulajdonok egyéni, elvont, formális fogalmában jelentkező zavarosságból is, amit már a római jog is ismert.

V.

A feudális rendszer tehát misztikus és mágikus jellegű, személyekkel és közvetlen kapcsolatokkal összefüggő hierarchiaként jelentkezik. Ez a hierarchia egész sereg, önmagában alig, vagy egyáltalában ki sem fejezhető tulajdonjogi szálat takar és rejt magában. Az egész feudális piramis a legalantasabb

hűbérestől a királyig, a császárig, a pápáig a földön nyugszik, a föld tulajdonjogán, a paraszt kizsákmányolásán. *Az egész személyi hierarchia, a feudális szálak egész, kibogozhatatlan összegabalyodottsága kettős arculatot mutat:* a személynek személyhez való kötöttségét és a földtulajdon vonatkozásait. Minden földdarabon, a termő talaj minden parcelláján érezni lehetett az egész hierarchia nyomasztó hatalmát és mindenütt megnyilvánult a «feudális jogok» és kapcsolatok összesége. A hierarchia vallásos és egyszersmind jogi jellegű volt, már amennyire ezeken a zavaros és összekuszált «jogokon» valamilyen jogrendszer felépülhetett.

VI.

A falusi közösségek felszabadulása — a jobbágyforradalom — a termelés fokozásával és a szociális jólét emelkedésével járt. E pillanattól fogva a kezdeti feudalizmus katonai kötelékei az új viszonyokhoz alkalmazkodtak. A földesurak vagy a birtokukon laktak, vagy a fejedelmek és királyok köré csoportosultak. Nem minden krízis nélkül jutottak el a XIII. századig, amire példa a keresztesháborúkat megelőző és indokoló válság is. A XIII. század a relatív egyensúly kora és a középkor csúcspontja. Azonban éppen e kor által kiváltott gazdasági fejlődés rombolta le ezt a csúcsot. Az egyébként is labilis egyensúlyt a termékek kicserélése, a kamatozó munka és a természetbeni szolgáltatások helyére lépő kamatozó pénz, a városi kézművesség, valamint a kereskedelem és a kereskedő polgárság fellendülése veszélyeztette.

Tudjuk, hogy ettől az időtől kezdve a városi és

kereskedő polgárság hűbérséget szerezhetett. Ilyen módon beolvadt a feudalizmusba, amely ennek az új rétegnek révén megerősödött és a parasztra ismét újabb elnyomás és még erőszakosabb kizsákmányolás nehezedett. Ez az állapot változatos események és bajok során át 1789-ig tartott.

VII.

A paraszti közösségek bonyolult szerepet játszottak. Tagjaik gyakorlati szolidaritása mindig valamilyen misztikus kötelék látszatát keltette. A paraszti közösség kivétel nélkül megőrizte a legrégibb agrármítoszokat. Másrészt a kurtanemes elég könnyen beolvadt a közösségbe, mint ennek természetes «pártfogója», védnöke és vezére.

A polgárság fellendülésének idején hasonlóképpen alakult ki a vidéki polgárság, a «zsíros parasztok» osztálya is. A paraszti közösség felbomlott és nem tudta többé azt a szerepet játszani, amit az «első feudalizmus» elleni harcban betöltött. Ezzel kölcsönös vonatkozásban *a mágiának, a ritusoknak és az agrármítoszoknak jelentősége fokról-fokra csökken.*

VIII.

A technikai invenciónak, vagy a már ismert technikai vívmányok alkalmazásának és tökéletesítésének a társadalmi vonatkozásokban és azok mozgásában rejlő feltételei vannak. Megfordítva viszont ezek a találmányok visszahatnak a szociális összefüggésekre. Igy volt ez a középkorban is. (Pl. az állatoknak kocsikba való befogása stb.)

Térjünk most rá az *ideológiai* invencióra,

A feudális hierarchia kettős megjelenési formája (személynek személyhez való közvetlen és mágikus kapcsolata, személynek a földhöz való kapcsolata, továbbá a tulajdon és a «jogok» vonatkozásai) rendkívüli módon izgathatta a gondolkodást, amióta csak felébredt, illetőleg újra felébredt az emberekben. A középkor fejlődésének, de főleg virágzásának idején valamilyen «világszemléletet», az univerzumot akkor felfogott formájában megjelenítő világképet kellett találni. Ám hogyan lehet a fentebb említett kettős arculatot megjeleníteni? Hogyan lehet «elmélkedni» és gondolkodni a hierarchiáról úgy, hogy a feudális «kötelességek» megszentelt kötelékeit és a magántulajdon jogi irányú vonatkozásait, «a jogokat» egyformán helyesnek találjuk?

Néhány próbálkozás után végül előkerült a megfelelő kifejezés. A történelem egyik legkülönösebb ideológiai jelensége volt ez, egyben pedig a legegyszerűbb, a legkönnyebben megérthető, mivel társadalmi és politikai jellege szembeszökő!

A görög filozófia, főleg pedig Aristoteles tanítása, akit a ragyogó arab kultúra közvetítése révén ismertek meg a középkor gondolkodói, éppen kapóra jött, hogy ideológiai eszközzel szolgáljon.

Történelmileg nézve, az aristotelianizmus homlokegyenest eltérő jellegzetességeket mutat. Elsősorban *tudományos* megismerésekre támaszkodik, ami tökéletesen kívül esett a tomizmus elfogult gondolkodásán. (A tomizmusnak a tudomány gyarapítása és valamely élő tudománnyal szembeni kapcsolata szempontjából való értéke a nullával egyenlő. És minden tudós számára, aki az eszmék történetét kutatja, a tomizmus csak a fennálló rend, vagyis

az egyházi és feudális hierarchia kifejezését jelentheti.)

Az aristotelianizmus, ha nem is kizárólag, de legfőképpen a gyermekcipőben járó biológián épült fel.

Aristoteles elődei főleg matematikusok és fizikusok voltak, Aristoteles pedig a legkiválóbb biológusok egyike. Gondolkodásának tengelyét az állatok hierarchiája képezte, amit azonban a ranglétra legalsó fokától a legfelsőig minden fejlődés nélküli, állandó állapotnak vett. Az állatok osztályozása, amit ő maga dolgozott ki, a gondolkodás figyelemreméltó formája, a kutatás és magyarázás instrumentuma, azaz *formális logika* lett. A formális logika fajtákkal és fajokkal dolgozik; minden fajta egy általánosabb értelemben vett fajhoz tartozik. Viszont a fajta tulajdonságai *levezethetők* a faj tulajdonságaiból, már amennyire ezeket ismerjük. A *szillogisztikus* okoskodás a fajtól a fajtáig, az egyetemestől a részlegesig, az egyesig jut. (A klasszikus példa: Szokratész, az egyén, az emberi fajtától ered, ez viszont az élőlények és halandók fajából származik. Ebből következik a szillogizmus, hogy «minden ember halandó és Szokratész ember lévén, szintén halandó».)

Magától értetődik, hogy az aristotelianizmus önmagában való tanulmányozásának e gondolkodás más oldalait is figyelembe kell vennie, nevezetesen azt a *társadalmi keretet*, amelyben kifejlődött. A görög civilizációval is együttjárt a függőleges és mozdulatlan, illetve mozdulatlannak hitt hierarchia, amely az igavonó baromtól a rabszolgáig, a rabszolgától a szabad emberig, a szabad embertől a polgárig és a polgárok tömörüléséig terjedt. De ez

a szociális alap, ami az aristotelianizmusnak fontos része, lényegében nem indokolja *a formális logikát*, amelynek alapja mindenekelőtt *a kidolgozott és általánosított biológia magyarázata*. Ez a matematikai tudományok formai szigorának befolyása alatt áll és egészen az «organon»-ig s a metafizikáig jut el.

Az állatok hierarchiájának ebben a logikospekulatív kifejezésében találta meg a középkor Szent Tamással az emberi hierarchia ideológiai kifejezését. Az aristotelianizmus a szó szoros értelmében kiszakad történelmi talajából és — ha szabad így mondani — elvont átültetés folytán más talajba kerül. Nem pusztul el ez átültetés folytán, de a termékeny fából beteg és meddő bokor lesz: — a középkori szkolasztika, a tomizmus és ennek folytatásai.

A «szubsztanciának» Aristotelestől kölcsönzött metafizikai fogalma tökéletesen megfelelt. Ez *egyszerre* kettős arculatot mutatott: egy közvetlen és egy távoli aspektust, egy misztikus és egy elvont oldalt. Beleillett a felfogóképességtől és a józan észtől elválasztott, elszigetelt dolgokba, amelyeket a spekulatív entitások síkjára tolt át, mint pl. a kő = mivolt, a vonal = mivolt. A szubsztancia valamilyen szent szükségszerűséggel erőszakolja rá magát a dolgokra és ugyanakkor úgy hagyja magát kezelni, mint valami ellenállás- és tartalomnélküli absztrakció. Abban az alakban, amelyben megmutatkozik, látszólag kielégítő módon spekulatíve kifejezi és összeegyezteti a feudális rendszer kettős arculatát; a közvetlenül érzékelhetőt és az elvontat, a misztikusat és a jogit. A hierarchia tehát a «szubsztanciáknak» isten rendelkezése szerinti hierar-

chiájaként jelentkezett, de ugyanakkor megközelíthető maradt a közvetlen leírás számára is.

Amíg a történész valamilyen fennálló rend metafizikai «igazolásáról» beszél, addig nem lehet a metafizikust nyílt és szándékos hazugság vádjával illetni. Szent Tamás, a maga módja szerint, filozófiai géniusz volt. Az előtte megnyilatkozó világot úgy fogta fel és úgy magyarázta, ahogy erre képes volt: a multban kereste a legjobban alkalmazható ideológiai formákat. Nem az ő hibája, hogy a középkor virágzásának idején olyan rendszer alakult ki, amely a kortársak előtt a természeten és egyszersmind az értelmen nyugvónak, tehát öröknek tűnt fel. A pillanatnyi egyensúly állapotában minden korszak ilyen önámító, így például a XVII. század is, és ilyenek a kort képviselő filozófusok, a kartéziánusok.

Ugyancsak nem a tomizmus hibája, hogy a megismeréshez való viszonya felületes maradt és hogy az ismeretek gyarapításához semmivel sem járult hozzá. A kor akarta ezt így, mert az emberek, akárcsak más korszakokban, ebben az időben sem lehettek képesek arra, hogy önmaguk fölé emelkedve lehetetlent alkossanak! Szent Tamás elképzelte a maga univerzumát; a történettudós azonban tényeket konstatál...

A feudális hierarchia tehát, miközben a formátlan anyagtól az abszolút Lény felé halad, spekulatív úton a szubsztanciák, azaz a szubsztanciális formák hierarchiájába megy át. A lépcső minden foka kiterjed az alsóbb fokokra is, magábanfoglalja ezeket, mint ahogy minden faj magábanfoglalja az alacsonyabbrendű fajokat és fajtákat. Társadalmi területen tehát a hierarchia minden foka uralkodik az alacsonyabb fokokon és ezeknek — a földre és

anyagra vonatkozó — jogait a saját jogkörébe kebelezi be.

A *szillogisztikus* okoskodás, amely a fajtól a fajtáig, az egyetemestől a különállóig halad, kizárólagos okoskodássá válik. A szillogizmus *tudományos* alkalmazása szóba sem jön, mint megismerési formát is kiforgatják tényleges értelméből, nincs kapcsolatban a már meglévő, vagy lehetséges formákkal, hanem mindentől elszakítva az abszolutumba kerül; így lesz a szillogizmus a feudális rendszer metafizikai képe. A feudális jogok és kapcsolatok kiterjesztését transzponálja és igazolja, de mindezt persze a legjobb lelkiismerettel! Így történt, hogy a «*Summa theologica*» és a tomizmus képes volt a létező valóságra vonatkozó erkölcsi és jogi tételeket «devezetni».

Szent Tamás, aki nem volt eretnek, hanem a fennálló katolicizmusban az ortodox irány megalapítója, nem lehetett forradalmár!

A tomizmust páratlan siker követte. Szent Tamás megtalálta az univerzum kulcsát. Ideológiai invenciója «összetapadt» a létező világgal; a «*Summa theologica*» a világegyetem pillanatnyi valóságát fejezte ki és levezette egyensúlyi állapotának, vagyis maradandóságának feltételeit, amit hivatalosan is elfogadtak.

A tomista hierarchia létrájának legfelső fokán az Abszolút áll, ami most megváltoztatta nevét: már nem hívják, mint Platónál, «Érzékfölöttinek», sem Aristoteles «Actus purus»-ának, sem pedig annak, aki némely misztikus szerint «nem tudja magát megnevezni».[1]

[1] Filozófiai szempontból a középkor «szubverziv» irányzatai a *nominalizmusban* nyernek kifejezést.

Tökéletesen jellemző nevet kapott: Az Egek Ura, a Legfelsőbb Úr, a Tökéletes, a királyok Hűbérura. A lépcső minden fokának — mint ahogy ezt ma mondanók — a valóságnak s az értékelésnek kettős megítélése felel meg. A «szubsztanciák» többé-kevésbbé *reálisak* és egyben többé-kevésbbé emelkedettek és *nemesek*. Descartes-nál a gondolkodás és a kifejezés e módjának nem egy emlékével találkozunk. («Az elnevezés mindig a legnemesebb dolga» — mondja a *Traité des Passions* 19. szakaszában.)

A spekulatív és elméleti létra nem a földön nyugszik, mint a gyakorlati hierarchia. A magasságban van felfüggesztve és az «Egek Urához» van erősítve. És itt van a létező valóság igazolási folyamatát megtévesztő ideológiai trükk. Amíg a reális piramis a földön nyugszik, mégpedig elég erős alapokon, addig a teológiai piramis, az elméleti rend, fordított alakot vesz fel. Fenséges és isteni eredet révén minden hierarchia igazoltnak és törvényesnek tűnik fel előttünk. Az Úristen fokról-fokra adja tovább szubsztanciákat teremtő és formáló «erényét», *ami mágikus és egyben absztrakt erény*. A magasabb hierarchia magában foglalja és előidézi az alacsonyabbat. Csodálatraméltó spekulatív kép, amely eléggé fedi a valóságot ahhoz, hogy látszólag meg tudja magyarázni és pontosan akkor tér el tőle, amikor leplezni, álcázni, igazolni és óvni kell a Gazda nyugodt lelkiismeretét és a jobbágyok alázatosságát.

A szubsztanciáknak először a metafizikára alkalmazott hierarchiája később a *Divina Commedia* pompás köntösét ölti fel. Az Anyag — absztrakt és spekulatív szempontból — a *formátlanság* színvonalára, a mágikus és misztikus képek szempontjá-

ból pedig a pokoli sötétség nívójára zsugorodik. E formátlanság és sötétség színvonalán áll az alacsonyabbrendű ember, a természet fia, az, aki egyszerűen csak ember. Ő, aki vállán hordja a valóság egész hierarchiáját, az ideális hierarchia legalsó fokára kerül.

A középkori univerzum spekulatív képéből az erőszak — a parasztokat agyondolgoztató fegyveres csapatok rendszere — egyszerűen eltűnt.

Mielőtt e századoknak és különösen a tomizmusnak ideológiai történetéről adott rövid vázlata után tovább mennénk, még egy pontra kell rámutatnunk. Maga az a tény, hogy a tomizmusnak sem a megismerés haladásával, sem pedig a tudományok gyarapodásával semmi kapcsolata nincs, a tomizmust e haladástól és a tudomány eredményeitől teljesen *függetlennek* tünteti fel, vagyis képesnek arra, hogy ki tudja tépni magát a saját körülményei közül és más talajon verjen gyökeret. Bárhol is legyen szó szilárd hierarchiáról, az alárendeltség és engedelmesség vertikális rendjéről, amit kifejezésre kell juttatni, igazolni kell és fenntartani, a tomizmus mindig magára vállalja ezt az ideológiai funkciót. Ilyenformán a tomizmus, akárcsak a vele összevágó kereszténység, folytatódik a monarchia alatt és ismét megjelenik a hanyatló kapitalizmus idején.

Descartes műveiben egyébként a történész igen könnyen fellelheti ennek a gondolkodásmódnak nem egy nyomát. Gilsonnak nincs szüksége túlságos finomságokra. Descartes racionális *módszerével* összeférhetetlenül, sőt vele ellentmondóan, a hierarchia racionalizálása megtalálható a kartéziánus teológiában, ahol Descartes eredeti módszerével kibogozhatatlan összevisszaságban keveredik össze. (Pél-

dául: «Nagyon is nyilvánvaló, hogy az oknak legalább annyi realitással kell rendelkeznie, mint az okozatnak; és mivelhogy én gondolkodó alany vagyok, akiben bizonyos, Istenre vonatkozó fogalmak élnek, bármi is legyen létezésem oka, szükségképpen azt kell vallanom, hogy ez az ok magában foglalja mindazokat a tökéletes tulajdonságokat, amelyekkel Istent felruházom». *(Troisième Méditation.)*

IX.

A tomizmus egyébként egy elviselhetetlen ellentmondást hordott magában.

Az aristotelianizmushoz hasonlóan spekulatív úton vetette fel a «*principium individuationis*» problémáját, — ami spekulatív úton megoldhatatlan! Honnan került az elvont és személytelen szubsztancialitásba — mégpedig a létra minden fokán — az *individualitás*, a reális lénynek ez a különös jellege? Az anyagnak tulajdonítsuk ezt? Ebben az esetben nem lehet az egyéni lélek halhatatlanságát állítani! Avagy a tiszta formának, a mennyekből jövő akciónak? Ebben az esetben a test és a földi élet, valamint az emberi közösség *teljes egészében* formanélküli állapotba, a poklok sötétjébe és kárhozatba dobatnék. A rendszer elvesztette társadalmi funkcióját, mivel túlságosan messze ment. És biztosak voltak-e benne, hogy az isteni lángtól felgyúlt egyéni lélek a test elmúlása után egyáltalában nem tér vissza, hogy megsemmisüljön ebben a lángban?

Hagyjuk figyelmen kívül a «*principium individuationis*» elvont problémáját, amely az indiviadulitás bonyolult történetének egy sajátos esete. A kérdés-

nek a keresztény lélek szempontjából sokkal konkrétabb, drámaibb és elevenebb oldala is volt. És ez a másik oldal lényegesen fájdalmasabb konfliktust fejezett ki, mint az élő egyént kifejezni nem tudó, egyszerű spekulatív tehetetlenség.

A tomizmusban a származás, a hierarchiában őt megillető hely határozza meg az emberi személyt. (Ez a kifejezés megfelelőbb, mint az «egyén» szó, amely csak később kapta meg mai értelmezését.) Pontosan úgy, mint az angyalok, vagy csillagok, mint a kövek, vagy az állatok! Letelepszik a mennyei mennyezetre függesztett létrának egyik fokára, amelynek mind felfelé, mind lefelé megvan a maga határa és — mint ahogy Aristoteles mondta — «meg kell állni» — ἀνάγκη στῆναι. A keresztény lelket már kezdettől fogva sem elégítette és «meritette» ki ez a világszemlélet, amely mégis — és kétségtelenül véglegesen — a világegyetem katolikus szemlélete maradt. Az egyéni lélek nem fogadja és nem is fogadhatja el, hogy az igazság és valóság csak közbeiktatott hirtelen átmeneteken keresztül juthasson birtokába. Az Igazsággal és Istenével közvetlen és *azonnali* kapcsolatot akar! És milyen racionális elv nevében lehetne ezt tőle megtagadni?

Mint társadalmi organizmus, egyedül az Egyház szállt szembe egy állítólagos «spirituális» síkon a személyes léleknek ezzel a mély és hiteles, «spirituális» követelésével. Az Egyház makacsul kitartott amaz alapelv mellett, hogy a kinyilatkoztatás fokról-fokra fentről lefelé száll, az egyházi feudális hierarchia útján. A keresztényi lélekben ilyenformán már a teológiai kristályosodás kezdete óta mély konfliktus keletkezett a Szeretet és a Rend között, ami még most is tart, mégpedig sokkal mélyre-

markolóbban és kínzóbban, mint valaha. Az Egyháznak és a teológiájának megmerevedett Rendjét sem az Igazságnak, sem az emberi valóságnak, de magának a keresztény Istennek igaz szeretete sem fogadhatta el. E rend elleni lázadásoknak mindig bonyolult és gyakran kettős értelme volt: társadalmi és egyben spirituális. Ilyenek voltak a középkori eretnek-mozgalmak, később a protestantizmus, majd a katolikus «modernizmus» eretnek-irányzatú nyugtalanságai. Nem itt van a helye, hogy tanulmányozzuk, milyen hajlékonysággal, milyen machiavellizmussal tudta az Egyház a maga felépített hierarchiáját, a maga «rendjét» állandó és eleven mozgékonyságában konzerválni, hogyan győzte le és szívta föl az eretnek áramlatokat és a mutatkozó eltévelyedéseket. Egy ilyen irányú tanulmánynak különös aktualitása volna.

Ontológiailag elképzelhetetlen, hogy a származása által determinált egyén vagy személy eljuthasson az univerzumnak és az univerzálisnak megértéséig. Hogyan is juthatna el individuális lélek vagy szellem a nagy Egészig? Megsejtheti a totalitást, de nincs vele semmi közvetlen kapcsolata, csupán személyek és közbeiktatott fokok révén közvetett kapcsolatai. Nemcsak az egyénesítés válik érthetetlenné, hanem az egyén egyetemes felfogóképessége is! Más szavakkal kifejezve, a közvetlen és az absztrakt kapcsolatok, a közvetlen kötelékek és a jogi vonatkozások kétértelműsége — ami a középkori társadalom lényege volt — belső ellentmondás formájában ismét megjelent az ideológiában.

Ahhoz, hogy ezt az ellentmondást le lehessen győzni és hogy a keresztény világszemléletet el-

fogadhatóvá, összefüggővé lehessen tenni, elég erővel kellett volna rendelkezni a szubsztanciák hierarchiájának, vagyis a közbeiktatott közvetítőknek legyőzésére. De hogyan lehet ezeket legyűrni a nélkül, hogy az egyházi hierarchiát, valamint a társadalmi és politikai rendet ne érintenők?

A protestantizmus először viaskodott ezzel a problémával és ezzel a szörnyű zűrzavarral. A protestantizmus politikai és ideológiai ingadozásai az egyházi, társadalmi és politikai hierarchia megdöntése és ugyanennek a hierarchiának újjáépítése között tárgya lehetne egy, a keresztényi és katolikus lélek vergődéseit illető vizsgálódással kölcsönös összefüggésben lévő tanulmánynak.

Nem ez a vergődés található-e meg Descartesnál is? Kiküszöböli az egyéni tudat (a «*cogito*», a «*res cogitans*», vagy gondolkodó szubsztancia) s a tudományos és abszolút Igazság közötti közvetítőket. Ami benne van sajátmagában, saját tudatában, amit végtelennek talál, vagy legalábbis hiszi, hogy végtelennek talál, — az az idea, tehát a végtelen képe. Tudata mélyén fedezi fel ezt és szenvedélyesen veti rá magát annak bizonyítására, hogy ez nem belőle ered. Isten létezésének egész «demonstrálása» ezen az érven nyugszik. (A *Discours*-ban és a *Troisième Méditation*-ban: «Az érvelésnek minden ereje, amit itt felhasználtam, hogy Isten létezését bebizonyítsam, abban áll, hogy nem volna lehetséges, hogy természetem olyan legyen, mint amilyen, vagyis hogy magamban hordjam Isten képzetét, ha Isten valóban nem léteznék».) Nemcsak Descartes teológiája, de ismeretelmélete is kiterjed a közbeiktatott közvetítők kiküszöbölésére. A kartéziánus értelem kifejezetten elveti a

tekintélyt és a tekintély módszerét; ez ismételten megállapítást nyert. De még tovább: — a tárgy megismerése Descartes szerint nem állhat szillogisztikus dedukcióból, hanem egyedül a tárgy közvetlen rekonstrukciójából. Az alkotóelemekre való szétbontás, az *analízis* után, az Értelem ezekből az alkotóelemekből kiindulva egy racionális rendszer szerint *rekonstruálja* a tárgyat és semmit sem hagy veszendőbe menni.

A kor teológusai nem csalódtak a kartéziánizmus nyugtalan tó oldalát illetően. Igy Catérus maliciózusan kitart a kartéziánus teológia szkolasztikus maradványai mellett, majd hozzáteszi: «Gondolkodom, tehát vagyok; nos, ez a gondolat és ez a szellem vagy önmagában létező, vagy mástól nyer létezést. Ha mástól, akkor végeredményben kinek köszönheti, hogy van? Ha pedig magától, akkor ő az Isten . . .» *(Premières objections contre les IIIe, V^e et VIe Méditations.)*

Descartes bizonyára tisztában volt gondolkodásának ilyenszerű továbbvitelével és igen fortélyos módon válaszolt a teológusoknak, többek között Catérusnak is. Mindamellett még sincs rá okunk, hogy képmutatónak tekintsük, aki csak színlelte, hogy hisz Istenben. Csupán a «keresztény lélek» zavarát, nyugtalanságát, belső konfliktusát tételezhetjük fel róla, ami a hívő lelkeket a teológiának a tomizmusban való kikristályosodása óta elfogta. Ez a zavar különböző formákban a protestánsoknál, a janzenistáknál, Pascal-nál és Descartes-nál is észlelhető. Descartes sejthette, hogy a fennálló hierarchiát és rendszert — legalább is elméleti síkon — veszélyezteti. Lehetetlen, hogy meg ne értette volna, hogy a szillogizmust illető kritikája

jóval több, mint a formális logika szimpla kérdése. Amikor az ellen védekezik, hogy ezen túlment, tulajdonképpen már túl is ment. (V. ö. a *Discours* II. részét ; a filozófiai nehézségek egyáltalában nem leküzdhetetlenek, «és nem hasonlíthatók össze azokkal, amelyeket a közönséget érintő jelentéktelenebb dolgok reformálása mutat».) Azonban akárcsak a protestantizmus és a janzenizmus, ő is megtorpant módszerének konzekvenciái előtt. Megingatni a spekulatív rendet? Helyes ; — de megingatni a társadalmi rendet? Hogyan? Milyen módon? És milyen új renddel lehet majd helyettesíteni? Ennek a tehetetlenségnek a drámája volt Descartes drámája is. Később aztán a kartéziánizmus forradalmi és materialista (Spinoza és a XVIII. század filozófusai), valamint spiritualista és konzervatív (a hivatalos kartéziánizmus, Malebranche, Leibniz) irányzatra bomlott.

A jóhiszemű kereszténynek belső konfliktusból eredő boldogtalan tudata ellentmondó módon mélyült ki. Egyrészt a mult felé vetette pillantását, ami az evangéliumi idők visszasírása, a Biblia és a próféták felé való fordulása, az Igazsággal való közvetlen, sőt mágikus kapcsolatok keresése és a vallásos rajongásnak szenvedélyes képekben való közvetlen felidézése révén nyilvánult meg. (Pascal : *Jézus Misztériuma:* «Véremnek cseppjét így ontottam érted».) Másrészt a lélek vergődése a fennálló rend bírálatában, a gondolkodás és a megismerés területén jelentkező bizonyos kutatásokban jut kifejezésre. Ez a kettős irányzat a protestantizmusban és a janzenizmusban is megtalálható, Pascal művében pedig a tudat és az ellentmondás legmagasabb fokát éri el.

Alaposabb vizsgálat után ez Descartes-nál is kideríthető. Ha Isten létezésének (lásd: ontológiai érvek) s a «gondolkodom, tehát vagyok» megállapítás «bizonyítékainak» ideológiai eredetét keressük, akkor ezeket a megelőző keresztény hagyományokban és a tomizmusban találjuk meg; Szent Anselmus *Proslogion*-jában és végül Szent Ágoston *Confessiones*-ében (Ezeket Descartes vagy közvetlenül, vagy Campanella révén ismerte meg.)[1]

Ugyanakkor a *Cogito*-nak és magának az ontológiai érvelésnek más értelme volt, mint valamilyen elhanyagolt tradícióhoz, vagy ahhoz a törekvéshez való visszatérés, hogy «jussunk el addig, ahol már mások jártak». (Gilson, id. mű 254. old.) Amint később mind jobban és jobban látni fogjuk, mind a *Cogito*, mind pedig az ontológiai érvek a módszertani megismerés és megújhodás azon törekvéséhez kapcsolódtak, amely törekvést később metafizikai értelemben *magyaráztak*.

Bárhogy is legyen, a tomizmus függőben hagyta a problémát, amely továbbra is foglalkoztatta a megzavart «keresztényi lelket»: hogyan fogható fel az egyén és annak az igazsággal való kapcsolata? Ez a kérdés a kartéziánizmus bensejében megfordított problémává alakult át. Ha a *Cogito*-ban a gondolkodó egyént «közvetlenül adottnak» vesszük és ha minden gondolkodó egyénnek az igazsággal való kapcsolatát tényként állítjuk, hogyan lehet az egyének, de legfőképpen a gondolatok között valamilyen rendszert felállítani? Ha a rendszer nem előzheti meg a megismerést és ha a

[1] V. ö. *Gilson*, id. mű 259. old. s a kov. — *H. Gouhier:* La pensée religieuse de Descartes, 23. old. stb.

fejlődő gondolkodás fejlődése közben alakítja ki a maga rendszerét, akkor hogyan lehet ezt a rendszert a valóságban megalapozni? Spinoza és Leibniz is bele fog ütközni ebbe a problémába. Descartes megkísérli, hogy megoldja. A fajták és fajok hierarchikus és szillogisztikus rendszerétől különböző *racionális rendszer* fogalma kutatásának gyujtópontjában marad, már csak azért is, mert a hierarchikus rendszert már nem tudta magáévá tenni. Később látni fogjuk, hogy a rendszer problémájának kartéziánus megoldása sohasem volt kielégítő.

X.

A keresztény lélek konfliktusának következményei ideológiai síkon, azaz a gondolkodók tudatában fejlődtek ki, akik a problémákat elődeiktől örökölték. A következményeknek ez a kifejlődése egy irányban és egy bizonyos szemszögből tekintve formális és független volt, más szempontból nézve viszont nem tudott elszakadni a történelmi és társadalmi tények összeségétől. A spirituális konfliktus alatt húzódó társadalmi alap — amely e konfliktust állandóan fenntartotta és egyre jobban kiélezte — tovább fejlődött és átalakult. Ennek az átalakulásnak alapvető jellegzetességeit fentebb már futólag érintettük: — a patriárkális, vagy feudális felépítményt mutató fél-patriárkális agrárgazdálkodás helyettesítése a cserén alapuló gazdálkodással; többtermelés; növekvő differenciálódás; technikai tökéletesedés és munkamegosztás; a föld jövedelme helyébe lépő pénzjövedelem minden következményével. (A különbözeti kamatok kialakulása, a legjobb termőföldek, valamint városokhoz közel-

fekvő telkek felhalmozása az új feudalizmus kezében, stb.)

Ezek a gazdasági átalakulások elválaszthatatlanok voltak számos más, nagyjelentőségű változástól, mint a városok növekedése, a város és a vidék elválása, a gazdasági élet agrár-szektorának fokozódó lemaradása a kialakulóban levő kézművességgel és iparral szemben, aminek folytán elvesztette gazdasági és politikai vezető szerepét. A falusi közösség hosszú ideig párhuzamosan létezett a feudalizmus társadalmi szerkezetével és ez az együttélés az őstermelés bizonyos módját hozta létre. A falusi közösségtől ostromolt feudalizmus mindig arra törekedett, hogy látszólag beépítse magát ebbe a közösségbe és hogy képviselje ezt. A vallás ebben a törekvésében a végsőkig segítette őt. A közösségi forma a városi csoportosulásokra is kiterjedt és maguk a községek és a testületek is közösségi formát öltöttek. A középkor folyamán, de főleg a végén a polgárság hozzákezd a meglevő közösségek szétbomlasztásához. A városi közösségek az új kereskedő arisztokrácia prédájává lesznek, a falusi közösségek pedig belülről bomlanak fel a szegény és gazdag parasztok, valamint a kézművesek osztályának kialakulása és a föld tervszerűtlen megművelése folytán. A verseny uralma lassan, de biztosan, mindenütt elfoglalja a közösségek helyét.

A közösség hagyományos szokásainak és a valódi, vagy képzelt érdekek tiszteletének helyébe az *egyéni kezdeményezés* lép. Ugyanakkor, amikor az egyéniség kialakul, vagyis elkülönül és visszavonul a közösségtől, a mágikus formájú közvetlen és egyenes kapcsolatok meglazulnak. Ezeket az egyének közötti közvetett és nem egyenes, elvont kötelé-

kek pótolják : az áru és a piac, a pénz, és végül a legáltalánosabb hatáskörben — az elvont gondolat — az állam . . .

Ez a mélyreható társadalmi és ideológiai átalakulás a középkor hanyatlásának idején lassanként lappangó energiákat halmoz fel, hogy végül kirobbanva hirtelen fejtse ki hatását a renaissanceban. Szükséges-e vajjon a renaissance individualizmusának kitörésére emlékeztetnünk, amely az elszigetelten álló tudományos kutatótól és az eretnektől egészen a condottiere-ig annyira különböző típusokat mutat? És szükséges-e emlékeztetnünk a humanizmusnak, a totális embernek homályos keresésére? (Leonardo da Vinci, stb.)

XI.

Legújabban megjelent tanulmányok rámutattak a középkornak köszönhető technikai vívmányokra, amelyeknek felhalmozódott hatása hozzájárult a végső válsághoz. Az eredeti, vagy átvett felfedezések, valamint a technikai ötletek és találmányok tekintélyes együttest nyujtanak. A kevésbbé ismertek fontosabbak, mint a többiek : — a kormánylapát épúgy, mint az iránytű, a lovasfogat viszont a lőpornál is jobban hozzájárult a vagyonok felhalmozásához, a közlekedés és a cserekereskedelem kifejlődéséhez.

A még kezdeti állapotban levő technológiai tanulmányokat fejleszteni kell. E közben a technológusok (és népszerűsítőik, a «technokraták»), mint általában a specialisták, bizonyos hajlandóságot mutatnak arra, hogy kutatásuktól különválasszák a tárgyat és kizárólagos fontosságot

tulajdonítsanak neki. A technikai találmánynak önmagát kell megmagyaráznia; a technika önmagában véve nem más, mint a termelőerők egyik tényezője és megjelenési formája, és így nem választható el a termelési viszonyoktól.

Mi az oka a technikai találmányok e hirtelen támadt elburjánzásának? Az ókor nem ismerte ezeket a találmányokat, vagy ha részben ismerte is, nem alkalmazta őket. Az ok abban keresendő, hogy az ókori társadalom hanyatlásának folyamán a társadalom alapja mélyrehatóan megváltozott. Az ókor munkásának — a rabszolgának, vagy a rabszolga versenye folytán tönkretett szabad plebejus munkásnak — nem állott érdekében a termelés fokozása és a technika fejlesztése. A rabszolgaságnak a jobbágysággal való felváltása, a jobbágyság dialektikája és a jobbágyság lázadása a középkor kezdetétől fogva mélyreható változást foglalt magában. Ez a változás abban jut kifejezésre, hogy a társadalmi jólét a legkülönbözőbb csapások ellenére is lassan, de állandóan növekedik, amely folyamat a XVI. században hirtelen beálló minőségi változással ér véget.

A technikai találmány nem az emberi intelligencia valamilyen csodájának terméke, amely a történelemnek adott pillanatában véletlenül keletkezik. Ha a technikai találmányok keletkezését elemezzük, kibontakozik azoknak társadalmi alapja, éspedig a dolgozó osztályok — a parasztság és a városi Harmadik Rend érdeke a termelés fokozásában, az egyéni kezdeményezés szellemének felébresztése, az anyagi munka és a gyakorlati kezdeményezés lassú, de komoly rehabilitálása, mégpedig abban az időben, amikor «nemesen élni» annyit tett, mint munka nélkül élni.

Nyilvánvaló, hogy a feudális rendet, vagyis a vertikális hierarchiát, a piramist és a magántulajdon fogalmát ez mindenképpen felforgatta.

Az individualizmus és a közösségek lassú feloszlása nyujtotta, egyébként szűk keretek között, az emberi «személy», vagy «lélek» lassan egyénivé alakul. Az emberi lényt, az egyént az erősen hierarchikus, adott, közvetlen jellegű és az egyén születését megelőző kapcsolatok hálójában többé már nem származása és helye határozza meg. A technika területén és a versenyben mutatott kezdeményező ereje révén a kialakuló egyéniség hatásos tényezőként bukkan fel és mutatkozik meg. A simulékony és alkalmazkodó kapcsolatok rendszerében, valamint az átalakuláshoz vezető úton észszerű és értelmi törekvésénél fogva megteremti a maga formáját. A középkor végén és a renaissanceban az említett kapcsolatok sokkal átfogóbbak és elvontabbak voltak. A feudalizmus rekeszei széthulltak s *az egyén egyszerre a nagyvilág előtt* és új problémák előtt áll. Most már nemcsak konstatálnia kell ezeket, hanem gondolkodnia is kell rajtuk és ez belső dialektika útján a valósággal való közvetlen kapcsolatokat megsejtő, elvontabb szemlélődésen *keresztül* történik. Az egyház és egyéb «felsőségek», a középkori hierarchiának ezek a «természetes» közbeiktatott közegei elvesztik misztikus presztizsüket és mágikus tekintélyüket.

A filozófia tehát lehántja magáról a vallás burkait. Arra törekszik, hogy tételeit, amelyekben elmélyed, de felszínen tartja őket, közérthetővé tegye. Az abszolút közvetlen megragadásának tétele, amivel azelőtt az okkultizmus és az annyi üldözésnek kitett eretnekek foglalkoztak, győztes-

ként lép az ideológiák arénájába. Ám az egyén nem mágikus és vallásos aktusok, hanem a *gondolatok* összjátékának útján óhajt kapcsolatba lépni az abszolúttal.

XII.

A tudományos haladás, főleg a XVI. században, a technikai haladással karöltve haladt; miközben rajta nyugszik, tovább viszi és intellektuális síkon megfogalmazza. De a mindennapi élet és a társadalmi gyakorlat legmélyebb alapjaiban az ember egyre növekvő gyakorlati hatalmából kifolyólag lassan bár, de bekövetkezik a természet «megszentségtelenítése», így az agrármítoszok lassú elsorvadása. E feltételek nélkül semilyen racionális gondolkodás, az embernek a világ dolgait illető semmiféle határozott és ténylegesen kialakult hatalma nem lett volna lehetséges.

E haladásnak egyik szükséges, bár nem kielégítő feltétele a városi civilizáció volt. És nem véletlen, hogy az egész világon visszhangot keltő számos felfedezés bölcsője Európa leggazdagabb, legjobban megszervezett és legfejlettebb kereskedelemmel bíró városaiban ringott. Firenze kútmesterei gyakorlati és technikai problémákat tűztek maguk elé — mint pl. a víznek bizonyos magasságig való felszivattyúzása — mielőtt még észleleteiket Galilei elé terjesztették volna, aki azután a problémát tovább adta Torricellinek.[1]

A zsendülő fizikát a szkolaszticizmus mágikus és egyben elvont entitásaitól — mint pl. a «horror

[1] *Torricelli* kísérleteiről l. *Mouy:* Dévéloppement de la physique cartésienne, 35. old.

vacui» — felszabadító nagy gondolat: technikai és társadalmi feltételeknek köszönhető. A XVI. század egyszerre mutatja a technikai eszközök tökéletesedését és az absztrakcióra való képesség fejlődését. E két körülmény szoros összekapcsolódása tette lehetővé a tudományok ugrásszerű haladását, miközben elválaszthatatlanul összeforrtak egyéb, rendkívüli horderejű társadalmi és ideológiai jelenségekkel. A «szentségétől» megfosztott természet, amely már nem függött az isteni hatalomtól, egyúttal a teológiai Isten megfordított képétől, az ördögtől is megszabadult. A természetet nem tekintették többé bűnbeesettnek, sem pedig az anyagot a semmiből magas polcra emelt és sátáni tulajdonságokkal felruházott valaminek. Végül a XVI. századtól fogva a munka bizonyos mértékig erkölcsi igazolást nyert, (amint ez Rabelais hatalmas forradalmi művének számos fejezetéből kitűnik).

A természet megvetése és a sötétségbe, a formátlanságba való száműzetése, valamint a munka lenézése és a rabszolgák körébe való utalása az antik gondolkodás óta szerencsétlen eredményekre vezetett. A szabad ember elméleti okoskodása csak a szemlélődésben merült ki. Közismert, hogy az antik geometria, mint az Euklidészé és a platonikusoké is, összezavarta az esztétikát a megismeréssel. A geométer szép idomokról elmélkedett, «tiszta» ideákról, és az abszolút Ideához vezető út felén megrekedt. Hogyan is szennyezhette volna be tudományát azzal, hogy a gyakorlatban alkalmazza is azt? A gyakorlatnak az elmélettől való elválasztása — ami a fizikai és szellemi munka társadalmi szétválasztását jelenti — számos szerencsétlen következménnyel járt. Ezek közül különösen ki kell

emelni *a matematikának a fizikától való elválasztását.* A matematika, miután a szemlélődésnek szentelte magát, Euklidésznél «tökéletes», de leegyszerűsített formát nyert. Ez a merő kontempláció önmagának szabott határt és abban a hitben, hogy elérte az örökkévalót és a tökéleteset az átlag józan észhez és a közvetlen gyakorlathoz legközelebb eső intuiciókra, a «szubsztanciákra» korlátozódott. A történelem dialektikus iróniája ez ! Amíg a tiszta elmélet az elhatárolt gyakorlattól izolálja magát, nem juthat túl saját színvonalán, képtelen a gyakorlat megtermékenyítésére s a gyakorlattól való megtermékenyülésre. A görögöknek a «matematikai pontról» alkotott felfogása nehezen választható el egy kis kavics, vagy golyó «intuiciójától». Az antik matematika teljes absztrakcióra irányuló törekvésének példájaként szokták felhozni Archimedes *Arenarius*-át, amelyikben ez a nagy matematikus kimutatja, hogy milyen rendkívül nagy számokban lehet gondolkodni, így például ki lehet fejezni a földön levő porszemek számát. A szemlélődő matematika a kis számoknál maradt és nem jutott el a matematikai végtelen megértéséig. Az egyszerű ábrákra korlátozódott, lényegében a vonalra és a körre, amelyeket a cirkalom segítségével szabályszerűen meg lehet szerkeszteni. A szemlélődése körébe eső mértani alakokban nem talált általánosabb elemeket és bonyolultabb ábrákra alkalmazható kapcsolatokat. Minden idomot a szemlélődésnek és az egyszerűségnek, a statikus «tökéletesítésnek» és a *logikai* végtelenségnek ugyanazon síkjára vezet vissza. A helyett, hogy a matematikai végtelent felfogta volna, az antik geométer figyelme a platonikusok nyomán ahhoz a tényhez tapadt, hogy a kör meghatározása

magában hordja a *tökéletes* kört és megfelel a körök *végtelen* sokaságának. A «felfoghatónak» ebben a mozdulatlan és meddő «intuiciójában» kielégülést és megnyugvást talál.

Elveti magától a valóság tökéletlenségét és ezzel együtt a tartalomnak és a valóság bonyolult voltának végtelenségét.

A XVI. században ennek az ideológiai jelenségnek szociális alapja eltűnik. A társadalmi szerkezet átalakulását az ókortól kezdve s a középkor virágzásából kiindulva nagy vonalakban ismertetni kellett ahhoz, hogy a szociális bázis imént említett megszüntét *tudományos és filozófiai* téren jelentkező következményeivel együtt megérthessük. A munka tisztelete, mivel a rabszolgaság helyére a jobbágyság lépett s a jobbágyság, mint osztály, felszabadította magát és mivel a kereskedő polgárság és a kézművesek lassanként szintén osztállyá alakultak, helyreállott.

A természet leszállva a megszentelt dolgok magas polcáról, egyszerre a *gondolkodás tárgya* lett, amivel együttjárt, hogy megszabadult a kárhoztatott dolgokat illető méltatlanságától is. A gondolkodás nem esik többé az élet, a gyakorlat, a munka körén kívül és nem szenteli magát többé minden területen a *megismerés minden funkcióján kívüleső absztrakció* szemlélésének.

A megismerés felszabadításának és a szétszórt tudományos elemek egyesítésének állomásai a XVI. században és a XVII. század elején ismét megtalálhatók: — Rabelais, Bacon, Galilei. A mű azonban mégis befejezetlen marad. A gondolkodás a tényeknél, a tetteknél s a gyakorlatnál megreked és a műszótárak — a szóhasználat — és formák

bilincseit hordja. Szükséges volt, hogy ez a teremtő és egyben forradalmi, de immár letűnő és látszólag elvetélt század egy zseniális férfit, egy Descartes-ot dobjon fel, aki mindezt megfogalmazza. Csakis ő hirdetheti a gyakorlat és elmélet egyesítését (és újra-egyesítését), vagyis *a fizika és matematika unióját.* A természettudományokra korlátozott újra-egyesülés ez, de mérhetetlen hordereje van, amit Descartes már kora ifjúságától, «megvilágosodásának» 1619. november 10-i időpontjától fogva sejtett. *(Nescio quid luminis per obscurum hujus scientiae chaos aspexi.)*

Egyedül Descartes-nak tűnik fel és csupán ő csodálkozik rajta, hogy a matematika alapjai «milyen szilárdak és tömörek» és mégsem «építettek semmit sem erre a legkiemelkedőbb alapra». Tudta, hogy Platón a rabszolgák és kereskedők dolgának tekintette a számolás aprólékos munkáját és azt, hogy időmegtakarítás céljából olyan számtani műveleteket eszeljenek ki, amelyeknek alapját ma «algebrának» nevezzük. Descartes a számtani műveletek iránt érzett hódolatból a matematikát egy új tudomány méltóságára emeli. Különösen kidomborította a matematika gyakorlati oldalát, amely «eddig csak a mechanikus mesterségek szolgálatában állott», s a matematikát egy sokkal átfogóbb tudomány, egy egész filozófiai rendszer alapjává tette. Viszont e tágabb és elvontabb tudománynak, a mennyiség és még inkább a rendszer és mérés tudományának révén való alkalmazhatóságát világosan meglátta, mégpedig nemcsak a térben megrajzolható összes idomokra, de a térben adott minden valóságra vonatkozóan is. Ilyenmódon a tudomány egyszersmind elvont és konkrét, elméleti

és gyakorlati lesz, és egyszerre fog bennünket megajándékozni a valóság — azaz a természet és anyag — ismeretével és a fölötte való uralommal. A matematikai fogalmak láncolata Descartes-nál és Descartes révén túlnyúlik a megadott alapelemek egyszerűségén a komplexebb irányába, a nélkül azonban, hogy ezeknek az egyszerű elemeknek nyilvánvalósága és világossága veszendőbe menne. Sőt az okok és okozatok e láncolata, kezünkbe adva a lánc végét, birtokunkba juttatja az egész láncot. «Az egészen könnyű és egyszerű okok hosszú láncolatai, amelyeket a geometrikusok arra szoktak felhasználni, hogy eljuthassanak a nehezebb demonstrációkig, alkalmat nyujtottak nekem annak elképzelésére, hogy az emberi megismerés körébe eső minden dolog hasonló módon követi egymást» . . .

Az elmélet és a gyakorlat kölcsönös megtermékenyítése tehát kettős eredményre vezetett. Az elmélet *elméletibbé* válik; a gondolkodás leválik az érzékelhető, vagy geometriai «intuiciókról» és felfogja az elvontabb formákat is. Sőt a józan ész «intuiciójában» együttesen adott kvantitás fölé emelkedik, míg csak el nem éri *a rendszer és mérték* legelvontabb gondolatát. Ugyanakkor és éppen azáltal, hogy absztrakttá, de dinamikusan és funkcionálisan absztrakttá válik, először hatol be a konkrétumba és az e fölött való uralmat a gyakorlati ember, a dolgozó kezébe adja.

XIII.

A megelőző fejtegetések sorrendjében holmi megszakítások találhatók. Elébe kellett vágni a dolgoknak és a XVI. századról a kartéziánus műre

kellett ugrani, amely az e korban szerzett ismereteket kifejezte. Bár a XVI. század némely pontja homályban maradt, e homályos részek is lényeges szerepet játszottak a kartéziánizmus kialakulásában.

A cserekereskedelem és a közlekedés fejlődése szükségképpen az erkölcsök, eszmék, «vélemények» nem egyszer igen viharos szembeállítására vezetett. Érdekes dialektika folytán a XVI. század az a kor, amelyben meghaltak «az eszméért» ugyanakkor, amikor némely vakmerő szellem nem hitt többé ezekben az eszmékben. E két jelenség karöltve jár. Az azonos síkon lejátszódó eszmei harc — a vallásos eszmék harca — szükségképpen bizonyosfokú szkepticizmusra vezetett. Az, aki elmélyed és elemzi a dolgokat, megsejti a vallásháborúk mögött meghúzódó reális érdekeket és az egymással szembenálló becsvágyó törekvéseket.

A kor öntudatraébredése azonban csak úgy tudott kiemelkedő filozófiai művet létrehozni, ha más szempontokkal és más elemekkel — például a születő individualizmus eszméivel gazdagodott.

A szkepticizmusnak és az éles megfigyelésnek, az individualizmusnak és a világ iránti széles érdeklődésnek elragadó keverékét köszönhetjük Montaigne-nak. Az egyén, akinek még nincs olyan hatalma, hogy ennek tehetetlenségébe való átfordulásáról lehetne beszélni, nem szakítja meg a világgal való kapcsolatait, csak eltávolodik tőle, visszavonul önmagába, és önmagában épúgy gyönyörködik, mint a világ változatos látványosságaiban.

Ha az individualitás alkatában végbemenő módosulásokat követni akarjuk — Montaigne-nyal szólva — a «magánélet» és «az egyéni öntudat» az, amely ezeket leginkább előtérbe helyezi. Gúnyos

mosollyal különíti el magát a közösségtől, de még nem zuhan a magányosság erőtlenségébe. Az egyén függetlenségét bizonyítgatja: «Teljesen érintetlen lelkem van, amely megszokta, hogy a maga módján járjon... ez elerőtlenített és használhatatlanná tett ahhoz, hogy másoknak szolgáljak». (Essais, II. XVII.)

Saját külön törvényét, amelyet nem kívülről kap többé, önmagában találja meg: «Mi mások, főképpen azok, akik egyéni életet élünk... a magunk bensejében állítsunk magunknak példaképet...» (III., II.) «Az egyéni értelem csak egyéni ítéletet hozhat», írja Montaigne, ami azonban nem akadályozza meg abban, hogy önmagában ne találjon valamilyen univerzális dolgot, például rendkívül bizonytalanul és szétfolyóan bár, az emberi méltóság formáját. De ez legalább lényegében általános emberi és nem a metafizikai absztrakciótól kölcsönzött dolog. «Jobban tudom, hogy mi az ember, akár halandó, akár eszes lény, mint azt, hogy mi az állat.» (III., XIII.)

Montaigne szerint tehát az egyén saját fontosságát, értékét és — bizonytalan módon — tudatának egyetemlegességét bizonygatja. Ez a tudat azonban nem a földesúr, katona, pap, vagy jobbágy, hanem az ember tudata. Ezek a kategóriák, ezek az általános jellegzetességek, a középkornak ezek az osztály- és kaszt-típusai már elmosódtak. Csupán az univerzális és individuális ember áll egymással szemben. Kapcsolatuk, amelyet Montaigne helytelenül ír körül, egyáltalában nem nyugszik tudományos megismerésen. Ez az individualista tetszeleg abban, hogy magában kimeríthetetlen gazdagságot talál, illetőleg vél találni. Szemtől-szemben áll

a külső világgal, és semmit sem veszítve el ennek látványosságaiból, megelégszik a szkepticizmussal. És szkepticizmusa olyan, hogy nem alkalmazkodik még a dogmatikus kifejezéshez sem; nem mondja, hogy «Nem tudok semmit», hanem sokkal finomabb, megnyugtatóbb, ironikusabb és választékosabb módon így szól: «Mit tudom én?» Montaigne e szavait túlságosan sokat magyarázták ahhoz, hogy értelme volna most erre visszatérni. Csupán a szkeptikus individualizmus átlátszó *társadalmi* jellegére mutatunk rá, mégpedig nem minden irónia nélkül. De legyenek Montaigne szavai a tanuk: «Mindig legyen az embernek tartalékban egy hátsó kamrácskája». Ó, milyen rossz utóízt kap hirtelen Montaigne választékos étele, hogy terjeng körülötte a bezártság, a fűszeresbolt és a sózott hal dohos szaga! A nagypapa, a felkapaszkodott bordeaux-i kereskedő közelkerült hozzá! Hát nem tanulságos figyelmeztetés-e ez azok számára, akik Montaigne-tól még mindig fenntartás nélkül el vannak ragadtatva és tovább melengetik magukban ezt a szenzibilitást? «Egy kis hátsó kamrácskát kell fenntartanunk magunknak, kizárólag magunknak, ami mentes legyen mindenkitől; ahol igazán szabadok lehetünk, ahová tökéletesen visszavonulhatunk magányosságunkban ... A legnagyobb dolog a világon: érteni ahhoz, hogy magunkban legyünk». (I., XXXIX.)

Ha azonban igazságosak akarunk lenni, meg kell mondanunk, hogy e hátsó butik szaga csak három évszázaddal később érződött erősen és hogy a Montaigne-vágású emberek (mint Gide) remek parfőmjeikkel még ekkor is majdnem teljesen el tudták fedni.

XIV.

Miután e korszak alkotó eredetiségét kidomborítottuk, talán emlékeztetnünk kell a kor ideológiai zavarainak mélyenfekvő okaira. Számos ilyen okot sorolhatunk fel.

A jobbágyok forradalma a termőföld használatát és birtoklását gyakorlatilag a parasztosztály kezébe adta a nélkül, hogy ez a tulajdonába ment volna át. Egyébként a falusi közösség attól a naptól fogva, amikor a vidéki polgárságban és a falusi közösség keretén belül elkülönülő zsíros parasztság vékony rétegében talált támaszt, de jure és de facto az Ancien Régime alapvető intézménye lett. Másszóval, a termőföld magántulajdonának fogalma 1789-ig nem nyerte vissza azt a jogi világosságot, amivel a római törvényekben rendelkezett. A közösség jogai, a feudális és monarchikus hierarchia összekuszált jogrendszere, továbbra is szétbogozhatatlanul összebonyolódott. Ez az állapot a XVIII. századnak a forradalmat már jelző agrárgazdasági átalakulásáig és magáig a forradalomig tartott. Ami a kapitalista-típusú tulajdont illeti, vagyis a pénzzel való élésre és visszaélésre módot adó pénztulajdont (kamatra adott kölcsön, stb.), ez csak lassan bontakozott ki. Vagyis a társadalmi szerkezet alapvető fogalmai a XVI. és XVII. századig rendkívül zavarosak, tapasztalati alapon nyugvók és társadalmi értelemben «öntudatlanok» maradtak. Az ideológiai zavar mélyén ezt az alapvető homályosságot találjuk.

A földtulajdon lassanként megszűnik a társadalmi szerkezet alapja lenni, de ez a tökéletlen átalakulás csak igen lassan megy végbe. A hívő pol-

gárság, amely a XVI. század végén a «mérsékeltek» pártjába tömörül és IV. Henriknek döntő támaszt nyujt, politikailag nem vállal semmit sem magára és hosszú időn át a feudalizmus kereteiben marad bezárva. Fogához verve a garast, halomra gyüjti a fel nem használható pénzt (ez a tőke «primitív akkumulációja», ahogyan Marx mondotta és innen ered a kialakuló burzsoázia primitív aszkézise s a protestantizmus és janzenizmus iránti hajlama, — mondja Engels), vagy pedig további föld és hűbérjogok vásárlására fordítja pénzét, megveszi a legjobb földeket s ilyen módon új erőt kölcsönöz a hanyatló feudalizmusnak, sőt új feudalizmust is hoz létre, bizonyos tekintetben rosszabbat, mint amilyen a régi volt.

Ez azt jelenti, hogy az agrármítoszok, a mágikus ritusok, a «babonák», a néprajzi hagyományok, az antik tabuk elmosódnak, de korántsem tűnnek el. Tápláló talajuk — a falusi közösségek, az ember gyöngesége és viszonylagos passzivitása a természettel szemben, a közvetlen kötelékek — továbbra is megmarad és fenntartja őket. A «gondolkodók» és az alapvető társadalmi berendezkedések között mély szakadék keletkezik, amely még mindig nincs kitöltve.

A polgárság ekkor még mint «önmagában álló», nemsokára azonban mint «önmagáért való» osztály cselekszik. Tiszta öntudata azonban csak a XVIII. században fog megszületni. Lappangó forradalmisága csak szórványosan kerül napfényre néhány protestáns közösség republikánus magatartásában, vagy Montaigne barátjának, La Boëtie-nek műveiben. Ezt a forradalmiságot azonban a feudalizmusból eredő erők — ha nem is a régi feudalizmus

erői — elsodorják és az abszolút monarchia csillaga röpül fel a horizontra. A monarchikus állam kialakul. A nap képét, amely ugyanabban az időben, mint a világosság, a tűz és a fény metaforái (v. ö. Platonnál: «az érzékfölötti Napja») a Gondolat és az Értelem kifejezésére szolgált, most politikailag használják föl s az államnak és a királynak jelképévé válik.

Az Értelem ezalatt magában a társadalom tömör anyagában, a minden oldalról felbolygatott, mély talajban erjed. Nem veletlen, hogy a XVI. és XVII. századot a burzsoá családok mint «az értelem könyveinek századát» emlegették. A paraszt úgy veszi az időjárást, amilyen, elfogadja a csapásokat és az éhinséget, éppúgy, mint a dús aratást, mert nem tehet egyebet. Kielégíti az imádkozás és az ördögűzés, amit a pap, vagy a varázsló szóval, vagy kézzel eszközöl. Ezzel szemben a polgári, vagy fél-polgári családfőnek, a kézmívesnek, kereskedőnek, vagy iparosnak, aki már némi megtakarított pénzzel rendelkezik, a vagyonát kell adminisztrálnia. Meg van rá a módja, hogy gondoskodjék a jövőjéről, vagy legalább is igyekszik erről gondoskodni és ezt rendezni. Ugyanazok a feladatok és ugyanazok a lehetőségek állnak előtte, mint valamelyik közhivatal adminisztrátora előtt. Kalkulál; hozzávetőleg kiszámítja a piac állapotát; «spekulál», vagy arra gondol, hogy spekuláljon; ismeretei és tapasztalatai előbb-utóbb «spekulative» folytatódnak. (Túlzásba vitt irónia nélkül mondjuk ezt és a nélkül, hogy a filozófusok «spekulációit» ezen a sommás módon akarnánk magyarázni. De ki kell emelnünk, hogy ennek a szóhasználatnak teljes értelme van, mert mindig rámutat arra, hogy az

emberi értelem ellenőrzésén és hatalmán kívüleső irányba haladó gondolkodás állandó kockázattal jár.) Bizonyítékaink hiányzanak, vagy jobban mondva rendkívül szét vannak ahhoz szórva, hogy az Értelemnek ezt a társadalmi történetét megírhatnánk.

Ám a kor társadalmi talajában csemeteként csirázó emberi Értelem fölött egyhamar felragyog ennek transcendens formája, a királyi Nap, az Istentől felkent király, a föld és az égi hatalmak közötti közvetítő, a vertikális hierarchia legfelső foka, amely a régi hierarchiára hasonlít és ennek — mint Bossuet nyiltan fel is hívja erre a kartéziánusok figyelmét — ideológiai kifejezése lesz.

A zsendülő, de visszatartott individualizmus tehát még messze van attól, hogy azokban a bonyolult megjelenési formáiban mutatkozzék, amelyeket csak később fog majd kifejleszteni.

a) *Reális aspektus.* Alapjában gyakorlati: a verseny, az egyéni kezdeményezés, az egyén a társadalmi közösséget saját céljai érdekében használja fel; a közösséget csak saját céljain keresztül és vele szembehelyezkedve, sőt azt bomlasztva szolgálja és miközben felhasználja, egyúttal gazdasági és technikai tekintetben fejleszti is.

b) *Ideológiai eszköz,* ami a feudalizmus maradványai, a falusi és a városi közösségek (testületek, céhek, mesteri címek) ellen irányul.

c) *Az emberi lehetőség kifejezése.* Totális ember, szabad egyén.

d) *Ideológiai eszköz,* amely a nép és a proletariátus ellen irányul, hogy tehetetlen egyének porszemjeivé szórja szét őket.

e) *Osztályszemfényvesztés.* Minden egyén teljes

«embernek» számítja önmagát. Ilyenformán az individualizmus a polgári demokráciák mítoszával egyidejűleg a polgárság követeléseinek kacagtató kifejezésévé válik; általa valósul meg az emberi «méltóság» minden gazdában, minden nagypocakú nemesben, minden vaskalaposban, minden atyáskodó iparosban.

Mindez a XVI. és XVII. században még differenciálatlan és zavaros volt. A születő individualizmus még semmit sem vesztett frissességéből, sem pedig bájából: az egyén bámulva áll meg önmaga előtt, mókázik a társasággal és búvócskát játszik vele; némelykor pedig, ha a játék veszélyessé válik, elrejtőzik. Ezt tette Montaigne előtt Marot, majd Szent Amand és Theophil. És ezt tette Montaigne, aki kastélyába menekül, szőlőskertjei közé és teológiai védőbeszédbe burkolja a teológia elleni támadásait. Ugyanilyen Descartes is. És ilyen lesz a tiszteletreméltó Jean La Fontaine, vagy Scarron, Sorel és Furetière, a XVII. század polgári regényírói.

Az egyén ügyesen belopódzkodik a társadalom réseibe. Ravasz, csúfondároskodó, egyben pedig gondolatserkentő és többé-kevésbbé romboló. A Nap és az Értelem királyi fénye alatt megfelelő analízis révén megtalálható kibogozhatatlan összevisszaságból, nehezen fejthetjük ki az egyén tulajdonképpeni gondolatait. De világosan látjuk, hogyan húz hasznot a társaságból a nélkül, hogy szembehelyezkednék vele . . .

A XVI. század és ennek folytatásaként a XVII. század eleje ideológiai és elméleti szempontból lezárul és durva ellentmondásban fejeződik be. Ezt az ellentmondást s ennek szerepét még nem írták körül kielégítő módon.

Egyrészt a technika s a tudomány gyarapodása — főleg Galilei révén — új bizonyosságokra vezetett. A tudományos megismerés, a modern természettudomány hozzákezdett módszerének kiépítéséhez és az őt megillető helyet kezdte elfoglalni. A gondolkodás objektivitása magasabb fokra emelkedett, — fel kellett emelkednie — és e magasabb fokon formát öltött és világossá vált.

Másrészt ugyanekkor a gondolkodó egyénnek önmagában való öntudatraébredése a születő individualizmus keretei között «szubjektivizmussá» vált, illetőleg szkeptikus relativizmussá, amelynek Montaigne a legtökéletesebb képviselője.

Az ellentmondás tisztán, sőt nyersen jelenik meg előttünk, ha a nagy, teremtő korszak e két eredményét összevetjük: a tudomány *objektivitását*, — az egyén születő, *szubjektiv* öntudatát és az individualista szkepticizmust.

A kortársak szemében persze mindez másképpen tűnt fel. Az ellentmondás két végpontja «kivül esett egymáson», ahogyan Hegel mondotta, és egymás mellett helyezkedett el. Ennek a korszaknak művelt emberei «vagy» szkeptikusok voltak Montaigne-nyal, «vagy» a fizika s az objektivitás kerítette őket hatalmába, mint a galileánusokat. Az is megeshetett velük, hogy egyiket sem választották és «mint tudósok» galileisták, «mint egyének» pedig kissé szkeptikusok voltak. A «vagy-vagyok» és a «mintek», amelyeknek első jeleit Montaignenál megtalálhatjuk, (V. ö. pl: III., X.) már megjátszották antidialektikus szerepüket.

Állandó rossz érzés kényszerített mindenkit annak megértésére, hogy a régi ideológiák — főleg pedig a szkolaszticizmus — már túlhaladottak.

A tudósok és a művelt emberek vártak valakit, várták a géniuszt, mivel megérezték kultúrájuk ellentmondásait a nélkül, hogy mint ilyeneket megértették volna. Ismerjük Balzac-nak 1618. március 30-án Descartes-hoz intézett levelét; mi sem jellemzőbb erre a várakozásra: «Szíveskedjék visszaemlékezni az Ön szellemének történetére. Önnek minden barátja vár már erre... Élvezet lesz olvasni a levegő középső és legfelső rétegeiben átélt kalandjait és méltó figyelemben részesíteni azokat a hőstetteket, amelyeket Ön a Hivatalos Iskola óriásaival szemben véghezvitt.» Az irodalmi tréfán egy sokkal mélyebb és lényegesen fontosabb érzés, a kor «tisztességes» embereinek érzése üt át; nem a hivatásos professzoroknak és a Sorbonne férfiainak, de a művelt polgárság képviselőinek érzése, művelt polgároké, akik az első kartéziánusok voltak. (Reynier, vagy Reneri, aki áttért a protestantizmusra; Regius, vagy Le Roy, egy utrechti sörfőző fia, stb.)

Mivel e kor ellentmondása mozgató erővé és új gondolkodási mód teremtőjévé vált, két végpontjának egy és ugyanazon személy, ugyanazon zseniális férfi tudatában kellett gondolattá egyesülni és «összegeződni». Ez a férfiu Descartes volt. Miért éppen ő? Itt jutnak történelmi szerephez a körülmények, a szerencse, a véletlenek...

Ez a fiatal Poitou-i nemes, René Descartes, Perron ura, az új polgári nemességből származott. A véletlen és a szerencse jóvoltából a jezsuiták La Flèche-i kollégiumába került, ahol — amennyiben életrajzírójának, Baillet-nak hinni lehet, *(Vie de Descartes*, I., 192. old.) — 1613-tól fogva ócsárolja a könyveket, jóllehet nem hiszi, hogy erre

lustasága, vagy a tudománnyal szemben érzett megvetése feljogosítaná. Mesterei, a jezsuiták, túlsokat ígértek neki. Biztosították, hogy a «Levelek» — az iskolai könyvek — «világos és biztos ismereteket fognak neki szolgáltatni mindenről, ami az életben szükséges». Tizenhatodik évében fiatal realista szellemével rájött ezeknek az ígéreteknek üres voltára. La Flèche-ben egyrészt megtanulta azokat a *tudományokat*, amelyekre a műszaki csapatok leendő tisztjének szüksége volt, mint a földrajz, vízrajz, erődök tervezése és építése, valamint a gépek használata ; másrészt «filozófia» név alatt megtanították arra a művészetre, hogy hogyan kell mindenről «valószínűlegesen», azaz biztos ismeretek hiányában beszélni és vitatkozni. A Montaigne-éihez igen közelálló tapasztalatai — utazások, a világ kimagasló személyeivel való bizonyos mértékig meghitt összeköttetései, a világ dolgainak megismerése — tetőzik be a kollégiumban megkezdett művet. Közvetlenül olvasott a «világ könyvében» és szkepticizmusa egyre nőtt. Ennek a szkepticizmusnak — akárcsak Montaigne-nál — a józan ész és az életkedv volt szilárd alapja. Vajjon ismerte-e Don Quijotét, a valóság és az ideális, a parlagi értelem s a kultúra, a gyakorlati élet s a mesebeli közötti konfliktusokat? Ez a fegyveres nemes úr bizalmatlan mindazokkal szemben, akik «készek rá, hogy regényeink lovagjainak hóbortosságait elkövessék». Hatalmas józan esze «rendkívüli vágytól égett, hogy megtanuljon különbséget tenni az igaz és a hamis között, hogy cselekedeteiben tisztán lásson és biztonságosan mozogjon az életben» még akkor is, amikor az emberek erkölcseit tekintetbe véve, alig talált biztonságot, «de szinte annyi különbözőséget», különcködést és

nevetségességet, mint amennyi a filozófusok véleményei között mutatkozik.

Descartes-nak tehát nem tulajdoníthatunk olyan szkepticizmust, amely, mint Montaigne-nál, csak önmaga fölé hajlik, hanem ez a szkepticizmus az ember ténykedése és felfogóképessége felé irányul, az emberek különbözősége szerint és becsületes erőfeszítéssel «önmagában akarja tanulmányozni», tisztán látni és kiválasztani a követendő utat.

Egyébként valószínű, hogy a fiatal Descartes olvasta Montaigne-t és hogy 1619-ig félig-meddig követője is volt. (V. ö. *Brunschwieg:* Tradition philosophique et pensée française, 23. old.)

Addig a napig volt ez így, amíg új szerencsés véletlen — amit csak ő tudott hasznára fordítani — össze nem hozta Beeckmann-nal, egy nála nyolc évvel idősebb fiatal orvossal. Beeckmann már szorosan egybekapcsolta tanulmányai során a fizikát a matematikával. Emlékeztette Descartes-ot tanulmányaira és talán a régi, félig-meddig már elfelejtett ambíciókra is. «Aludtam és ön felébresztett. Egyedül ön rázott fel lustaságomból és újból emlékezetembe idézte azt, amit tanultam és ami már majdnem elillant belőlem» írja René Descartes Beeckmann-nak. *(Adam et Tannery,* X., 16.)

E pillanattól kezdve a dialektikus forrongás egyre nő a fiatal tiszt lelkében. Az ellentmondás két végpontja: a tudomány és a szkepticizmus ettől kezdve szüntelenül jelen van gondolkodásában; egyik idézi a másikat és viszont. Az ellentmondás objektíven és «öntudatlanul» kerül a tudatba, ilyenformán elviselhetetlenné válik és a gondolkodás hajtóereje lesz. Új probléma formáját, a közeledő megoldás és az eddig egymás mellett fekvő ideák

és tények két vonala közötti elengedhetetlen összhang formáját ölti. A történész megértheti és tág keretek között «megmagyarázhatja», hogy az e pillanatban keletkezett kartéziánus géniusz és maga Descartes miért ebben a korban dobta fel a problémát.

Magától értetődik, hogy a dialektikus ellentmondás, mint ilyen, nem jelent meg Descartes-nál. Miért? Azért, mert a gondolkodás dialektikus formája az ellentmondásokon és saját ellentmondásain keresztül *világosan* haladva még nem alakult ki, sőt még napirenden sem volt. Két évszázadnak kellett eltelnie, és a társadalmi szerkezetben, valamint a lelki alkatban levő ellentmondásoknak el kellett mélyülniök, mielőtt a *Phenomenologie de l'Esprit* megjelent.

Tudatosságának mély, teremtő munkáját tehát Descartes nyilván zavarosnak, kínosnak, és fájdalmas vajúdásnak érezte, cikázó villámoktól megmegvilágított sötét éjszakában való vándorlásnak. A kor ideológiái és szóhasználata folytán maga Descartes előtt is úgy kellett ennek feltünnie, mint valami belső, szinte misztikus sugallatnak.

«1619 november 10-én — meséli Baillet, Descartes-nak *Olympica* című elveszett kézirata nyomán — miután lelkesedéstől fűtve lefeküdt és gondolatait teljesen lekötötte az aznap felfedezett csodálatos tudomány alapötlete, egyazon éjszakán három egymást követő álma volt, amelyekről meg volt győződve, hogy csak a mennyekből jöhettek.»

Descartes számos magyarázója e pontot illetően hirtelen támadt szellemi megvilágosodásról, lélektani krízisről beszél *(Liard*, Descartes 107. old.; *Hamelin:* Système de Descartes 43. és 44. old.),

sőt a miszticizmus kríziséről, «ami talán minden nagy felfedezésnek előfeltétele», — teszi hozzá *M. Adam.* (Adam et Tannery, XII., 49. old.)

Világosabban szólva, ezek a szerzők Descartes sugallatos éjszakájában és álmaiban egy misztikus és mágikus lélek megnyilatkozását akarják látni, amely lélek saját teremtő erőfeszítését támogatja a nélkül, hogy megértené azt és hogy nyugtalanságában és homályosságában uralkodni tudna rajta. Minden időktől fogva egészen napjainkig maguk az alkotó elmék mindig misztikus és mágikus módon magyarázták az invenciót. Ennek sajátos dialektikája sehol sem mutatkozott meg úgy, mint Descartes-nál. Az egységet, a megoldást fedezte fel, hogyan ne hitte volna hát, hogy ezt egy «más» hatalomnak köszönheti, egy zsenijét megihlető hatalomnak, saját géniuszának, e szó legeredetibb értelmében? Még a racionalista Szokratész, igen, még ő is hitt belső démonában.

Egyébként ezek az álmok magukban véve értelemmel teljesek és megérdemlik, hogy analizáljuk őket. *A malo spiritu ad templum propellebar,* írta Descartes Baillet szerint. Ez az álom tökéletesen kifejezi egy önmaga művétől megrettenő, szentségtörő, mégpedig lendületében és teljes ihletettségében határt nem ismerően szentségtörő lélek egész szorongását. A rossz szelleme ez, — jólismert, mágikus képe a gonosz és ördögi fuvallatnak, amely a filozófiai Bölcseség Temploma felé sodorja. A második álomban villám üti meg az alvót. Felébred, és látja, hogy szobája szikrákkal van tele. A közismert misztiko-mágikus szimbolizmus folytán azonnal megérti, hogy ebben a nyers és veszélyes formában az «igazság szelleme» szállott le hozzá.

A harmadik álomban észreveszi az egyetemes tudás könyvét, amely a *Corpus poetarum* mellett nyugszik, ezzel mintegy jelezve a «profán» írásművek összességét. (Baillet.)

Descartes-nak e sugallatos éjszaka után fogant elhatározásai ugyancsak ezt a lelki zűrzavart és homályosságot mutatják. Szentségtörőnek érzi magát és kezet emel mindenre, ami Istenhez tartozik, természetre és tudományra egyaránt. Vissza fog-e valamit is vonni mindebből? Nem. Tudósi és filozófusi elhivatottságának hite megerősödik benne ugyan, de ezzel egyidejűleg szörnyű bűntudat gyötri. Mi sem fejezi ki jobban a keresztényi lélek konfliktusát. Miközben művét rendületlenül folytatja, fogadalmat tesz — mindezt Baillet nyomán mondjuk —, hogy elzarándokol a lorettói Szűz templomához, hogy Velencétől gyalog teszi meg az utat, de legalább is «a lehető legáhítatosabb és legalázatosabb külsőt ölti, hogy megtisztuljon».

I.

Descartes sugallatos éjtszakája és álma Pascal extatikus éjtszakájának felel meg. Pascal, aki nőiesebb, kevésbbé a tettek embere és sokkal törékenyebb, beleroskad a gyötrő szorongásba és az elragadtatásba. Észbontó szenvedélyében azt hiszi, hogy megtalálta önmagát: «Öröm, örömkönnyek...»

Descartes, a fiatal hódító, (hány éves is volt ekkor? Huszonhárom!) hidegebb és határozottabb, mint Pascal, és tovább halad. Keresztény lelkének nagyon is reális gyötrelmei és tépelődései ellenére is folytatja útját és keresztülgázol még önmagának egy részén is. Halál és Ördög közt bátran halad a rendíthetetlen lovag a Megismerés felé.

A Megismerés, mondja valahol Hegel, olyan út, amely önmagát építi. Egyedülálló és mély megfogalmazás ez, lappangó idealizmusa ellenére is. Azok, akik később jönnek, már széles utat találnak. A hódítók, a kutatók feltörték és egyengették a talajt; miközben előrehaladtak az éjtszakában, olyasvalamin törtek keresztül, ami alaktalannak és megfoghatatlannak tűnt fel előttük.

Felfedezték a megismerés formáját, az ismeret-

lentől az ismerthez vezető út új és termékeny eszközeit. A történésznek újból meg kell találnia a formák alkotójának ezt az óvatos és szenvedélyes előrehaladását, aki — jóllehet, mögötte állott az egész kultúra — magános maradt és gyönge, — bár minden emberi képesség támogatta.

II.

A társadalomtörténetnek semmi oka sincs, hogy Descartes bizonyos szövegrészeit figyelmen kívül hagyja. Még kevésbbé érzi, hogy kötelessége volna ezekhez ugyanazokat a magyarázatokat hozzáfűzni, amelyekhez néhány kommentátor oly szolgai módon és görcsösen ragaszkodik. (V. ö. *Henri Gouhier:* La Pensée religieuse de Descartes, 41. old. és folyt.; *Espinas:* Rev. de Met. et de Morale, «L'idée initiale de la philosophie de Descartes»; *Blanchet:* Les antécédents historiques du «*Je pense donc je suis*», stb.) Rosszul tesszük fel a kérdést, ha így vetjük fel a problémát: «Descartes vagy tudós, fizikus, vallástalan, vagy pedig teológus, hitvalló, sőt misztikus».

Descartes minden szövegét el kell fogadnunk, de ki kell egészítenünk az életrajzi és társadalmi összefüggésekkel. A történész ilyen módon az elképzelhető legelevenebb, legközvetlenebb kifejezését találja meg annak a gondolkodónak, aki minden tekintetben, minden akadály, kelepce, csapda, de legfőképpen minden feneketlen sötétség ellenére is méltó volt e névre.

A nevezetes «serpenyős» éjtszaka (azt a szobát, amelyet serpenyővel fűtöttek, serpenyőnek is hívták) megváltoztatja ifjúsága csapongó álmait. 1618-

ban ismét felveszi a Beeckmann-nal való összeköttetést, immár annak a *missziónak* tudatával, amihez a fiatal tiszt elhivatottságot érez magában.

Descartes homályosan látja «a teljesen új tudományt, amelynek segítségével meg lehetne oldani a bármely mennyiségi rendben, folytatólagosan, vagy megszakított módon feltett problémákat. Végtelen mű ez, amit egy ember nem alkothat meg; határtalanul és hihetetlenül nagyratörő, de én láttam a káoszon átvillanó fényt, bár magam sem tudom, hogy milyen fény ez». (Levél Beeckmannhoz; Adam et Tannery, I., 156. és 158. old.) Ezek a levelek tökéletesen visszatükrözik egy fiatalember benyomásait, aki homályosan sejt valamilyen nagy gondolatot, de csak mint villódzó fényt és megretten ettől; közben azonban megfogadja önmagának, hogy elképzelését meg fogja valósítani. A fiatal tiszt nem látta tisztán, hogy a benne felvetődött eszme pusztán matematikai-e és hogy vajjon csak a matematikára alkalmazható-e; erre vonatkozóan még nem nyilatkozik; e két dolog még összekeveredetten él gondolkodásában.

E dátumtól fogva (1619 november) Descartes éveken át titkot hord magában: «*Ut comoedi, moniti ne in fronte appareat pudor, personam inducent; sic ego, hoc mundi theatrum consensurus, in quo hactenus spectator existiti, larvatus prodeo*». (Adam et Tannery, X, 213. old.) A világ színházában a nézőből színész lesz. Sőt mi több, saját magában hordja a világot, de elrejti és álarcban halad előre *(larvatus prodeo)*.

E *larvatus prodeo* miatt sok tinta folyt már el. Vajjon Descartes magában hordta-e módszerének titkát és tudva tudta, hogy ez a módszer felforgatná

a világot, — amint ezt Hamelin láthatóan feltételezi, *(Système de Descartes*, 43—44. old.), de nagyobb óvatossággal, mint G. Milhaud? *(Descartes savant*, 62. old.), avagy csak egész egyszerűen valamilyen tudományos tervről van itt szó, amely a fiatal tisztet olyannyira foglalkoztatja, hogy elkülöníti magát bajtársaitól s az aktív és nyers tábori élet közepette a magánynak szenteli magát? Amikor barátjának, Beeckmann-nak *Compendium musicae* című első művét elküldi, ezt írja neki: «Mindezt nagysietve hordtam össze, egyedül az ön számára, a katonák nemtörődömsége közepette, mint a tétlen ember, aki gondolataitól teljesen idegen életformákba kényszerül». *(Adam et Tannery*, X., 141. old.)

Egyik nem zárja ki a másikat. Teljesen szokatlan, hogy egy katonatisztet, főleg ebben a korban, tudományos elmélyedések foglalkoztassanak. Ezek megbélyegzik, félrehuzódó és mindjobban elszigetelt emberré teszik. A gyakorlati élet kezdetben serkenti elmélkedéseit, de aztán elmosódik előtte, eltávolodik tőle és nem táplálja szellemét. Egyszerre veti bele magát az absztrakció és a magányosság mélységeibe és magasságaiba, hol egyikbe, hol másikba, hol pedig egyszerre mindkettőbe. Így kívánta ezt a pillanat és a kor, az akkori élet s a megismerésre való törekvés állapota és nívója. De miért ne sejthette volna meg Descartes — csak *megsejtésről* beszélünk — az 1619—20 telén felbukkant szabatos problémákon keresztül az egyetemes módszert, annak kimeríthetetlen következményeivel? Mégis habozott és visszariadt. A büszkeségi rohamokat alázatossági rohamok követték és a vakmerőséget aggodalmaskodás váltotta fel. Álarca, amelyet eleinte bajtársai, a nemtörődöm

katonák között, később pedig minden társaságban hordott, mindjobban a magánosság és a zárkózott szemlélődés formáját ölti.

Hamelin szerint a filozófus 1619-ben «a lángész egyetlen villanásával észrevette, hogy a módszer, amelynek a matematika csak külső burka, ahogyan a matematikára, ugyanúgy nem csak fizikai, de spirituális dolgokra is alkalmazható. E pillanatban a tudás egységének eszméje ötlik fel benne, ami talán később ellanyhult . . .» (Hamelin: *id. hely.*). A misztikus krízisnek, a «lángész felvillanásának», valamint a teremtő «intuiciónak» tézisével ügyesen visszacsempészik a kartéziánus művek magyarázatába a könnyen támadható spiritualizmust. (Tulajdonképpen mik is azok a «spirituális dolgok»?).

Az e korszakba eső szövegrészek valóban megsejtéseket, de mindenekfölött káoszt mutatnak, a képekkel és mágikus szimbólumokkal *elárasztott* gondolkodás káoszát. Descartes álma tökéletesen kifejezi ezt az állapotot; ehhez nincs semmi hozzátennivaló. «Szellem», amely a szó etimológiai és etnográfiai jelentése szerint «szelet» jelent? Ha «spirituális» dolgokról van itt szó, akkor tökéletesen megértjük — de Hamelin felfogásával ellenkező értelemben — hogyan, milyen módon és miért kellett Descartes-nak először megtisztítania a «szellemét» és, hogy mily nehéz feladat lehetett ez a számára! Ezt mutatják az *Olympica* töredékeii, amelynek segítségével a spirituálista magyarázatot akarták alátámasztani. Az *Olympica* mindenekfölött rendkívül zavaros, ami szörnyen bánthatta a matematikus-filozófust. A következőket írta: «Ahogyan a képzelőerő ábrák segítségével igyekszik felfogni a testeket, éppúgy az értelem bizonyos érzékelhető

testek révén, mint amilyen a szél és a fény, igyekszik alakot adni a spirituális dolgoknak; amiből az következik, hogy mélyrehatóan filozofálva, a megismerés segítségével a szellemet fenséges magasságokba tudnók felemelni. A tudományok magva bennünk van, mint a kavicsban a tűz csírája; a filozófusok hozzák ezt felszínre elmélkedésük segítségével, de szikrázó fényét — hála képzelőerejüknek — a költőktől kapja.»

«Egyetlen cselekvő erő rejlik a dolgokban: a szeretet, a könyörületesség, a harmónia».

«Minden testi forma a harmóniának megfelelően viselkedik. Több nedves rész van, mint száraz, több hideg, mint meleg, mivel az aktív erő e nélkül nagyon gyorsan vezetne győzelemre és a világ nem állhatna fent hosszú ideig. Isten elválasztotta a fényt a sötétségtől és három csodálatos dolgot vitt végbe: a semmiből teremtett dolgokat, megteremtette a szabad akaratot és az Isten-Embert». (*Adam et Tannery*, X., 217. old. s a köv.).

Ez a szöveg megvilágítja az Álmot és megvilágítja önmagát. Tökéletesen összefoglalja azt az ideológiai zűrzavart, ami a XVI. század emberét megakadályoz a, hogy tiszta fényt vessen műveire és törekvéseire. A képzelődés, a képek és a mit szok ekkor még összekeveredtek a tudással. Az absztrakció misztikus és szent értelmet rejt magában. Az okkult kvalitások még uralmon vannak; az okkultizmustól — és miért ne a Rózsakeresztesek okkultizmusától? — alig különböző, ködbevesző platonizmus remin szcenciái összekeverednek a szkolasztikus teológia emlékeivel. A Költők Könyve az egyetemes Tudás Könyve mellett foglal helyet.

Távol attól, hogy a kartézianizmusnak spiri-

tuális és vallásos magyarázatára ezek a tények és szövegrészek alapot nyujtanának, föltárják előttünk, hogy Descartes-nak filozófiai gondolkodását menynyire meg kellett tisztítania, kibogoznia és megszűrnie, akárcsak matematikai kutatásait és emberi öntudatát. Hogyan? Hát *módszeres kételkedés* útján, ami nemcsak az erkölcsökre és a filozófiai véleményekre alkalmazható, hanem még sokkal jobban erre a szövevényes képre, amely a legs lányabb középkori hagyományokat követve, összekeveri a mágiát a haszontalan absztrakcióval.

Elég különös, hogy húsz év óta a magyarázók makacsul szembe akarják helyezni a nagy filozófus zavaros ifjúságának szövegeit az érett férfi írásaival![1]

A nélkül, hogy egyetlen szövegrészecskét is elhanyagolnánk, sőt éppen azért, mert nem hanyagoljuk el, fel tudjuk támasztani Descartes férfias, zseniális és mégis annyira emberi alakját...

Emberi és néhány szempontból gyönge. Nem, megsejtéseiben nem megy el a végsőkig. És a módszeres gondolkodás nem tudja teljesen megszűrni gondolkodását. Ám ugyanakkor, amikor nem megy elég messzire, túllép a célon. Az *Olympica* egy másik értelemben megjelöli azokat a metafizikai problémákat, amelyeket Descartes sohasem hanyagol el, mint a képzelődést és az értelmet, Istent és a szabad akaratot, az Isten által történő örök és abszolút teremtését minden dolognak, beleértve a «spirituális dolgokat» és a «szabad akaratot» is.

---

[1] Ezt a kellemetlen szolgálatot tette *Jean Wahl* is Hegelnek. (La conscience malheureuse chez Hegel), és bizonyos mértékig, de sok jóakarattal Auguste Cornu magának Marxnak, figyelemreméltó, jóllehet néhány ponton vitatható értekezésében.

III.

A kartéziánizmus némely magyarázója és ellenfele kedvező helyzetben van, amikor ki akarja mutatni, hogy Descartes-ot filozófiai és tudományos elődei inspirálták.

A XV. század közepén Nicolas Oresme már alkalmazott egy derékszögű koordinátákon alapuló módszert. (Szélesség és hosszúság; v. ö. *Duhem: Études sur* Léonard de Vinci, 3³, XXXI. és — és *Milhaud:* id. mű. 33. old.).

Descartes optikai műveit Mydorge tanulmányai inspirálták, a fénytörés törvényét (a sínusok törvényét) pedig Snellius holland tudóstól lopta volna.

Matematikai munkáit nemcsak a görög Pappos és Diophantes sugallta, de Kepler, Vieta, Cardanus és a XVI. század közepe óta már használatos úgynevezett «kozikus»-fogalom. (V. ö. Milhaud: id. mű. 38. old. stb.).

A tudományosságnak ezek a kutatásai igen nagy érdeklődésre tarthatnak számot, feltéve, ha helyesen felvetett történelmi problémákhoz vezetnek, a helyett, hogy meg akarnák ezeket kerülni. Azonban csak ritkán tudnak kitérni a hamis «zseni»-elmélet elől, mondván, hogy a lángelme művének minden részét intuíció, vagy transcendentális ihletettség révén alkotja; és ha mégis kikerülik ezt a hamis elméletet, akkor a másik, fordított végletbe esnek. Ez a komolytalan filozófiatörténet szétdarabolja a filozófus művét és nem lehet többé tudni, hogy emberfölötti emberrel, vagy közönséges plagizátorral állunk-e szemben!

A kartézianizmus előzményeinek ismerete lehe-

tővé teszi, hogy a kialakulásnak, a kutatásoknak, a várakozásnak abba a hatalmas mozgalmasságába illesztve nézzük, amiről az előbbiekben már többször esett szó. A Descartes zsenijéről már megelőzően alkotott és a legmagasabb elismerést magában foglaló felfogást ez a vizsgálódás egyáltalában nem gyöngíti; ellenkezőleg: csak pontosabban körülírja és kidomborítja azt.

Olvassuk csak azoknak a kutatásoknak tekintélyes sorát, amelyeket, különböző elődeit követve, Descartes végzett:

— *Kutatások a tárgyak szabadeséséről* (Galilei nyomán, Beeckmann-nal együtt, 1618.).

— *Feljegyzések a folyadékoknak az edények fenekére gyakorolt nyomásáról* (Stevin után).

— *Zenei értekezés a rezgő húrokról és azok törvényeiről.* (Zerlino munkái nyomán.).

— *Vizsgálódások a szög három részre való bontásáról és a harmadfokú egyenletekről.* (1619. március).

— *Geometriai értekezés* («Solidorum elementis»). (1619—1620.)

— «*Inventum mirabile*», *(Nevezetes Felfedezés.)* Ezt a munkát 1620. november 11-én fejezte be, tehát éppen egy évvel az Álmok Éjtszakája után és ezekkel a titokzatos szavakkal jelölte az *Olympica* kéziratában. (Baillet: *Vie de Descartes*, I., 50. old.)

Vajjon harmad-, vagy negyedfokú problémák megoldásáról van-e itt szó? Vagy a tangensek megszerkesztésének módszeréről, ami csak 1637-ben kerül publikálásra? Talán az egyenletek általános elméletéről, vagy pedig az egyetemleges matematika rangjára emelt algebráról? Avagy optikai munkáiról, amelyeket Kepler Könyvei nyomán ebben az időben kezdett el és amelyek röviddel ezután

(1620—1629) Mydorge, esetleg Snellius hatására értek be? Nehéz ezt eldönteni.

— *Dolgozatok a fizikai fénytörésről és a meteorokról.* (A szivárványról). (Befejezve 1629-ben.)

— *Dolgozatok Pappos problémájáról és az analitikus geometria megfogalmazásáról.* (1631.)

— *Dolgozatok a tangensekről* (és a Fermat-val való vita, aki 1637. decemberében megküldte neki *De maximis et minimis* című értekezését).

— *Tanulmányok az erőkről, a mozgásról és a munkáról.* (1638. előtt).

— *Anatómiai és élettani kísérletek a vérkeringésről* (Harvey után és tovább fejlesztve ennek felfedezését. – 1628 – 1638-ig) *valamint a reflexekről*, stb.

— *Kísérletek a levegő súlyának kiszámítására.* (Levél Mersenne-hez, 1642 január 19.) Ösztönzésül szolgál Pascal számára ugyanezt a kérdést illetően. (1645—1648.)

Ez a hiányos felsorolás csak a tisztán tudományos munkákat említi meg és nem veszi számításba a filozófiai műveket. Hason'óképpen számításon kívül hagyja a nagy hipotéziseket és általánosításokat, nevezetesen azokat, amelyek a *Principia philosophiae*-ben (1644) foglaltatnak, vagyis a mozgás törvényeit és az «örvényszerű körforgásnak» nevezett hipotézist.

Ennek a felsorolásnak puszta átolvasása is kidomborítja a kartéziánus szellem *enciklopédikus* jellegét. Mint minden igazi tudós, a már meglevő tudományt felöleli és tovább fejleszti. Már felvetett problémákat talál és igyekszik azokat megoldani, és a kellő pillanatban a megismerés fejlődésének szintjére kerül. Legelőször a kartéziánus szellem sajátossága, képessége, eredetisége a legkülönbözőbb tudományos

területeken már megszerzett vívmányokat keríti hatalmába és a matematikából kiindulva, az élettanig és az orvostudományig jut el. Minden területen elődeinek munkáit követve halad tovább és mindenből kihámozza azt, amit az elődök nem vettek észre: valamilyen törvényszerűséget, hipotézist, vagy általánosítást.

Mindebből elsősorban az következik, hogy mindegyik munkája vonatkozásban van a többivel és nem aprózódik el. Descartes ezeket a munkákat az elmélyedés általánosabb funkciójával folytatja; az ő számára ezek mindenekfölött «filozófiai», sőt «metafizikai» jellegűek, de a mi szemünkben — sőt már az ő szemében is — a megismerés eszközének és formájának felfedezéséhez, vagyis a *módszerhez* voltak kötve.

IV.

A Módszer? Láthatatlanul és homályosan ugyan, de már kezdettől fogva jelen volt.

1618-ban Beeckmann és a fiatal du Perron (Descartes) Galilei 1604. körül keltezett első munkái nyomán, együtt tanulmányozták a testek szabadesésének törvényét. Úgy látszott, hogy Beeckmann alapvető tudományos feltevésre jött rá: ha az űrben lehulló tárgyra semilyen erő sem hat, akkor ez mozgását a végtelenségig folytatja. Beeckmann ismerte az *inertiának* az antik fizikával összeegyeztethetetlen elvét, ami tudvalevőleg feltételezi, hogy a magára hagyott test vagy megáll, vagy pedig önmagától körforgásba, a «legtökéletesebb» mozgásba megy át.[1]

---

[1] E kérdést illetőleg vesd össze főleg *Koyré:* Descartes

Ha a szabadon eső test (légüres térben) sebessége növekszik, ez mindig ugyanannak a ráható erőnek folytán történik; ez pedig a nehézkedési erő. Beeckmann Galilei munkáiba mélyedve ezzel a tétellel gyarapította a tudományt. Descartes-ot barátja — e tárgyat illető eszmecseréje folyamán legott rábeszélte, hogy a fizikai jelenséget «grafikailag ábrázolja». A Beeckmann által összeállított jegyzetek szerint ez a geometriai ábrázolás a következőkben állott: a szabadesés idejét az *ad* függőleges tengely jelezte; a növekvő gyorsulást a vízszintes, ami az időről szóló hipotézisnek megfelelően *folyton* nőtt, az idő legkisebb egységében is. A megtett út, illetőleg a bejárt tér így arányos az *a c f*, illetőleg *a d g* felülettel, vagyi az idő négyzetével. A fiatal tiszt, aki ekkor huszonkét éves volt, ilyenformán a bonyolult valóságot, az ismeretlent, a közvetlen módon megfoghatatlan nagyságot absztraktabb, egyszerűbb kifejező eszközzel, a *hosszúság és a tartam* összeségével pótolta. Hagyjuk most figyelmen kívül e séma fizikai értékét. Csupán annyit állapítsunk meg, hogy homályosan felrajzolódik «a rendszert s a mértéket» érintő, minden lehetséges kutatásnak «általános tudománya», vagyis az összes többi tudományok és a «matematika részeit is magábanfoglaló egyetemes matematikai tudomány».

Descartes már homályosan látja a fogalmaknak és összefüggéseknek azt az új rendszerét, amely lehetővé teszi bármely méretű kvantitásnak az *egyenesvonalú* kiterjedésekkel való helyettesítését. (V. ö. *Regulae ad directionem ingenii*, XVIII. Adam et

et Galilée, 25. és kov. old., Galilée et la loi de l'inertie, (Actualités scientifiques, Hermann), No. 3., 158. és 167. old., stb.

Tannery, X. 468. old.) Később aztán, tovább haladva ezen az úton, magukat a vonalakat is algebrai jelekkel fejezi ki és ilyen módon a «vonatkozásoknak és arányoknak» a geometriát az algebrával egyesítő új és absztraktabb tudományát, az analitikus mértant alapozza meg.

Ebben az irányban munkálkodott Oresmus, Galilei és Kepler is a *Stereometriájában*. Huszonkét éves korában írt első tanulmányától fogva, sőt már az állítólagos «sugallatos» éjszakát megelőzően is, Descartes kifejti az elődeinek e munkáiban megtalálható értelmet és formát.

A *Discours*-ban filozófiailag kifejezett tudományos munkássága és általános módszere már három pontosan körülírt jellegzetességet mutat:

a) Széttörni vagyis «analizálni» a konkrétat és az összetettet.

b) A konkrétat s az összetettet egyszerűbb elemekre vagyis absztraktabb, tehát a kutatás rendszerében elsődleges elemekre vezeti vissza.

c) A valóságost, az adottat alapelemeiből ismét összeállítja.

Descartes egész ismeretelmélete és filozófiája *egy irányban* azt a célt szolgálja, hogy ezt a módszert igazolja és megmutassa, hogy ennek sikerülnie kell, mivel e módszer a természetben gyökeredzik és hogy a megismerés *rendje*, illetőleg *rendszere* a természet rendje is, amire addig nem jöttek rá. Descartes szerint a természet bizonyos tekintetben nem más, mint már megoldott matematikai problémák összessége!

V.

Descartes gondolkodásának iránya, aminek már első munkájában — jóllehet még egyszerű — példáját adta, nyilván meglepetést keltett; a fizikai és a matematika kölcsönös megtermékenyítésére, a fejlettebb absztrakcióra való törekvésre gondolunk, amely nem válik el a reálistól, hanem mindinkább a mélyére hatol.

Ki kell itt emelnünk a kartéziánus gondolkodás mozgásának *egységét* és e mozgásnak Descartes magánéletével való elválaszthatatlan kapcsolatát.

Első műveitől kezdve minden újabb munkája ismételt alkalmat szolgáltat arra, hogy módszerének és alkalmazásának állandó kölcsönhatása útján pontosan meghatározza, megfogalmazza és felhasználja ezt a formát, ezt a lépésről lépésre kialakuló, folyamatosan, vagy új anyagra ható gondolati eszközt, egészen az analitikus geometriának és más nagy s döntő jelentőségű felfedezéseknek beköszöntéig. Hogyan is ne erősödött volna meg alapvető elgondolásának helyességében, amikor sikerült neki például a fénysugarakat és a sugarak fénytörését vonalaknak egymáshoz való viszonyával, tudniillik a sinusok segítségével érzékeltetni!?

A félig érzékelhetőt, mint ilyent, nem fogadja el és az elvont kvalitást, amelynek magyarázata még homályosabb, mint maga a megmagyarázandó kvalitás, szintén visszautasítja; ilyen például a kék, a meleg, a hideg, a légüres tér, a könnyűség, a kőmivolt, a horror vacui, stb. Viszont mindinkább homályosnak, zavarosnak, tehát hamisnak találja azt, ami nem világosan és nyilvánvalóan a gondolkodás síkján nyugszik.

Ez a haladást jelentő mozgás nem válik el attól, aminek révén felbukkant és amelynek síkján megjelent a «gondolkodó én», a gondolkodó egyén «énje», a tiszta tudat, a megtisztult, leszűrt és belső zűrzavarától legalább látszólag megszabadított öntudat. Férfias, független, szabad öntudat ez, azé a férfié, aki a módszer megfogalmazását és filozófiai (metafizikai) magyarázatát egybekapcsolja. Magánosságának «megtisztító folyamata» alatt ez az öntudat még sokkal inkább kifejlődik: tisztaságában, függetlenségében már abszolútnak tekinti magát. És az egész mérhetetlenül fáradságos emberi munka végső eredménye csak abszolut kezdetnek tűnik fel előtte, minden megelőző okoskodástól megtisztított tabula rasa-nak — és ez a *cogito ergo sum* !

Descartes — a nélkül, hogy a spekulatív illúziót kikerülhette volna — így, és csakis így juthatott el annak a két elemnek dialektikus egységéhez, amely egységben fel kellett ismernie gondolkodásának reális kiinduló pontjait, vagyis egyrészt a már meglévő tudományt, másrészt az individuális gondolkodás aktusát (vagy, ha akarjuk, a gondolkodást, mint a gondolkodó egyén aktusát).

Descartes abban találja meg minden bizonyosságának alapját, ami Montaigne-nál minden bizonytalanság alapjának tűnik: — az önmagában létező szabad öntudatban.

Ilyenformán a «gondolkodó én» nem kívülről, kritika nélkül és társadalmi tényként, vagy misztikus «inspirációként» kapja a gondolkodást. Sőt abban sem hisz, hogy ehhez a beszéd, vagy a cselekedetek hozzájárulnának. Egyedül a maga lábán akar járni, senkire, semmire sem akar rászorulni és mindent önmagából akar meríteni. A gondolkodó egyén

magára vállalja a gondolkodás terhét, annak minden felelősségével. Tisztán és pusztán gondolkodónak hirdeti magát, amíg szilárdan tartja kezében világuralmi eszközét: a módszert!

Ez azonban sajnálatos módon csak egész sor csonkítás, veszélyes illúzió és belső ellentmondás árán történik, mivel a világ mértékének és a metafizikai szubsztancia rangjának egyaránt a «Gondolatot» veszi. A célt csak úgy éri el, ha túlmegy a célon, a metafizikai túloldal felé, ami annyit jelent, hogy az innenső ideológiai oldalon *is* halad, a mult felé, Szent Anselmus és Szent Ágoston irányában.

VI.

Milyen volt az útja ennek az átszűrésnek, ennek a «megtisztulásnak», amelynek folytán a tudat homályos adottságait egyszerűbb és átlátszóbb elemek foglalták el és amiközben a «gondolkodó én» felbukkant a lélek zűrzavara mögül?

Ez a fájdalmakkal teli és termékeny út a *kételkedés* útja volt.

A kartéziánus kételkedés dialektikus mozgást foglal magában, ami Descartes-nál még akkor is «öntudatlan» marad, amikor tiszta és szabatos tudatosságra vezet, a világos és szabatos eszméket illető módszerének és elméletének kölcsönhatásában!

Az ilyenféle hullámzások nem kivételesek Descartes gondolkodásában. Példaként felhozhatjuk a *Traité des Passions* bevezető részét, amely a következő címmel kezdődik: «ELSŐ SZAKASZ». «Az, ami valamilyen dologhoz képest indulat, érzés, valamilyen más tekintetben mindig ható cselekmény és így folytatja: «A ható cselekmény és az érzés nem

engedi meg, hogy aminek ez a két neve van, mindig egyazon dolog legyen», és ebből azt a következtetést vonja le, hogy a lélekben levő indulatnak a test ható cselekménye felel meg. Az a dialektikus mozgás, amit később a lélek független voltát állító idealista metafizika szétválaszt, ennek az értekezésnek elejétől fogva a legtermékenyebb módon veti fel a «lélek» és a test egységének és kölcsönhatásának kérdését.

Hogy a végsőkig vitt kételkedés *negatív* mozzanata a *Cogito*-ban tudást alapozó *pozitív* bizonyítékká válik, — ez a filozófia legragyogóbb dialektikus mozgásainak egyike.

A kételkedés a legszorosabb kapcsolatban volt a kartéziánus «*gondolkodó énnel*», vagyis Descartes érett férfikorával. Ez a kételkedés hasonlóképpen alkotó volt a *módszer* folytán, mert egyedül a módszer jelöli ki számára az őt megillető helyet az exakt absztrakció és hatékonyság síkján. Végül hasonlóképpen meghatározza a kartéziánus *filozófia* és a metafizika bizonyos jellegzetességeit.

Descartes-ot, illetőleg a kételkedést, e hármas szemszögből és belső mozgásának bontatlan összeségében kell tanulmányoznunk.

VII.

Descartes gondolatainak története nem más, mint a módszeres kételkedés története. Ezt bizonyítja a *Discours* első része is. Ezek a szemérmetlenség nélküli bizalmas vallomások, amelyek éppoly természetesek, mint a Montaigne-éi, de sohasem tárnak fel az olvasó előtt valamilyen «intím» részletet, a *Discours* első részében a filozófiai irodalomban egyedülálló hangot

utnek meg és páratlan vonzóerőt gyakorolnak az olvasóra. Balzac és baráti köre számára éppen Descartes gondolatainak saját maga által megírt története, amelyben az egyetemes alapelv kelt szárnyra, vált termékennyé. A filozófus életének ez a sajátságosan filozófiai, egyetemes arculata nem más, mint a *kételkedés*. Ez a kételkedés már Descartes serdülő korában, a kollégiumban kezdődik, ahol az ott tanított «tudományok» sekélyes volta és az «irodalmi levelek» hamis mélysége egyaránt meghökkentette.

Később, Descartes élete folyamán, ez a kételkedés egyre jobban elmélyült és általánossá vált a filozófusnak az emberekkel szerzett tapasztalatai nyomán. Nincsen egyetlen pillanat, amely újabb kételkedést ne hozna és a korábbi kételyeket meg ne erősítené. Az «iskolában szokásos gyakorlatoktól kezdve» ez a kételkedés mind jobban és jobban kikezdi a «humanitárius irodalmi tudományokat» és nekilát az antikkor, az ékesszólás és a költészettan tanulmányozásának. Beleköt a matematikába, a teológiába (ám milyen óvatosan teszi ezt!), a filozófiába és minden tudományba. És Descartes nagy gonddal igyekszik az olvasót tájékoztatni, hogy milyen utakon járt, tehát egészen más dologról van szó, mint pyrrhonikus, affektáltan kétkedő és szkeptikus érvek sorozatáról. Életének minden egyes szakában, ifjú éveiben csakúgy, mint érett férfi korában, eleldobott valamilyen illúziót, hitet vagy látszattudást.

A módszer kételkedése (a *Discours* II. része) megismétli Descartes vitális kételkedését. Az iskolás szokás és gyakorlat, valamint a filozófus választékos tartózkodása már háromszáz év óta leplezi az olvasó előtt ennek a kételkedésnek fájdalmas jellegét. Telje-

sen természetesnek tűnik, hogy Descartes kételkedett; mintha csak azért jött volna a világra, hogy kételkedjék, mintha a kételkedés lett volna vezérlő csillaga! Mennyire kézenfekvő tévedés ez! Ma már azonban meg kell látnunk a fájdalmas életútján haladó ifjút és fiatal férfit, aki minden támaszát és meglévő bizonyosságait elveszítvén, drámai módon tapogatódzva halad előre, mint azon középkori misztikusok egyike, akik oly költői módon ecsetelték lelkük éjjelét. Sőt Descartes útja még drámaibb volt, mert ő egy pillanatra sem szűnt meg élni!

Mivel a reakciós történetírók egyetlen tényt, egyetlen részletet sem hagynak ki, ha a szenvedő és férfias Descartes-ot el lehet szürkíteni és megfosztani minden savától-borsától oly módon, hogy helyébe egy sápadt korifeust rajzolnak, — itt is meg kell ismételnünk, hogy az igazi Descartes férfias és szenvedő volt és számunkra, a mi szemünkben mindig ez is marad; az a férfi, aki úgy beszél magáról, mint «aki magányosan vándorol a sötétségben».

Gouhier szerint *(La pensée religieuse de Descartes,* v. ö. 54., 72. old. stb.) Descartes Párisban csak türelmességre és bátorító ösztönzésre talált. És a Sorbonne? Meg a szkolaszticizmus? Gouhier szerint ezeket szabadon lehetett támadni. «Minden anti-aristoteliánus félhetett a vitától, a lármás veszekedéstől, az intrikáktól, azonban üldöztetéstől nem kellett tartania.» *(Id. mű* 65. old.) Gouhier ezt a bizonykodást akkor hangoztatja, amikor pár sorral előbb már rámutatott, hogy az antiszkolasztikus Gassendi «idejében hallgatott el» és hogy hét könyve közül egyedül csak az első látott napvilágot!

Miért kellett Descartes-nak szüntelenül utaznia, elsősorban pedig miért történt az 1629-i számüzetés

s a Hollandiába, az idegenbe való végleges elköltözés? «Descartes elhatározta, hogy hátat fordít Párisnak és Páris szórakozásainak. 1629 tavaszán Hollandiában telepszik le.» (Gouhier *id. mű 61.* old.) Húsz évig marad itt. Hogy Páris mulatságaitól távol legyen, — állítja Gouhier. (64. old.) Hát miért nem menekült akkor Párisból Touraine-be? Erre nem kapunk feleletet. Elfelejtik, hogy a nagyon is komoly külső fenyegetések és herce-hurcák súlyosbították a kételkedés nehéz útján való vándorlás közben szerzett nyugtalanságot. Elfelejtik, hogy Descartes Hollandiában már tíz évvel megelőzően megtalálta géniuszának serkentőjét. Miért? Vajjon nem azért-e, mert ebben az országban, amely legyőzte a tengert, az ember már szemmelláthatóan úgy jelent meg, mint a természet ura és birtokosa? Mert itt a gondolkodás nem volt hiábavaló és spekulatív? És mert Hollandia kozmopolita kikötőiben az a tudós, aki egyedül célkitűzésének szentelte magát, megtalálta szelleme nyugalmát és a biztonsággal párosult magányt? (Descartes egyik híres levelében örömmel ad kifejezést ennek az annyira modern érzésnek, amit később oly sokan aggodalommal fedeznek fel magukban : a tömeg közepette élvezett magányosság érzésének, amikor senki sem törődik a szomszédjával.) Ebben a kereskedő-demokráciában, az üzleti ügyekkel elfoglalt, megfontolt és számító polgárok között Descartes megtalálta azt a klímát, amit kutató munkássága és géniusza igényelt.

Aktív embereket talált itt, akik nem voltak kíváncsiak az ő dolgaira ; türelmeseket s kétségkívül némileg szkeptikusokat, legalább is mielőtt a politikai események nem szították fel az eszmék harcait. Kételkedésében itt megerősödött, de kételke-

dése itt vált elviselhetővé, szinte természetessé, amilyen még Párisban, magának P. Mersenne-nek felvilágosodott környezetében sem volt.

Descartes számüzetése kételkedésének szükségszerű következménye volt.

El kell képzelnünk Descartes-ot, amint e termékeny években, a már 1619-ben homályosan sejtett módszer segítségével, egyrészt valamilyen tudományos részletkérdés kutatásába mélyed és amint ilyen módon, módszerének gyakorlati alkalmazása révén hozzászokik, hogy «világosabban és szabatosabban fogalmazza meg tárgyait»; másrészt, amint kételkedése egyre érik és előkészíti nagy filozófiai művét, az 1636-ban írt *Discours-t.* «Mivel figyelmemet nem kerülte el, hogy a tudományok mind a filozófiából kénytelenek elveiket kölcsönözni, a filozófiában pedig éppenséggel semmi bizonyosat sem találtam, úgy gondoltam, mindenekelőtt arra kell törekednem, hogy biztos filozófiai elveket állapítsak meg; mivel pedig ez a legfontosabb dolog a világon, amiben a kapkodás és elfogultság a legtöbbet árthat, beláttam, hogy erre, ennek teljes véghezvitelére nem gondolhatok addig, amíg huszonhárom évemnél — mint amilyen idős akkor voltam — érettebb kort el nem értem, amíg nem fordítottam sok időt arra, hogy e tárgyban előkészítsem magamat és amíg gyökerestől ki nem téptem elmémből valamennyi hibás véleményt, ami ezt az időt megelőzően benne megfogamzott». *(Discours,* a II. rész végén.)

Lehetséges-e világosabban megmondani, hogy a serdülő korban kezdődött kétkedés, miután az 1619-i megsejtésekig jutott és az első felfedezésekre vezetett, mennyire folytatódott továbbra is és mennyire elmélyült? A filozófus még csak «gyom-

lálgatja» elméjének tévedéseit, de egy pillanatra sem hagyja abba, hogy teljesen kiirtsa azokat! És ki tudja — talán voltak percek, amikor még saját felfedezéseiben, saját módszerében is kételkedett?! Ha a *Discours* olvasása közben az élő Descartes-ot keressük a műben, sohasem nyerjük a biztonságnak azt a benyomását és nem találjuk a biztonságnak azt a kényelmes érzését, amit a Descartes által meghódított és később elpolgáriasított Értelem nyujtott a rákövetkező századok racionalistái számára.

Egy olyan Descartes, aki Galilei elítéltetése (1633) folytán elveszti a fejét s «reszketővé és alázatossá válik», mint ahogy Gouhier véli Koyrének a filozófus alakjáról készült vázlata alkalmából *(Essai sur l'idée de Dieu chez Descartes)*, éppen olyan távol esik az igazságtól, mint egy olyan Descartes, aki szembeszáll a tekintélyekkel, a vallással és Rómával. Mindkét elképzelés egyformán hamis. Descartes nem volt sem kalandor, sem szökevény, hanem pusztán és egyszerűen olyan ember, aki a munkássága szempontjából a legkedvezőbb anyagi és erkölcsi feltételeket kereste!

VIII.

A *Discours* számtalan magyarázója nem figyelte meg eléggé a mű tervezetét.

Első rész: A gondolatok története, vagyis a filozófia rövid «spirituális» életrajza.

Második rész: Amelyben a kételkedés és a meggyőződés oda vezet, hogy a tudományt a tulajdonképpeni értelemben vett Módszert, négy szabályával együtt, fel kell építeni.

Harmadik rész: Az ideiglenes erkölcstan gyakorlati útmutatásait mindaddig követni kell, amíg tudományosan megalapozott erkölcstan nem lép a helyére. (Ez az «ideiglenes» erkölcstan a filozófus számára olyan otthont biztosít, ahol «kényelmesen ellakhat» mindaddig, amíg «lakása újjáépítésén» dolgozik.)

Negyedik rész: A Tudomány alapja, a *Cogito ergo sum*, a kételkedés felújítása és elmélyítése után.

A módszer és a *Cogito* felfedezése között kilenc év telik el, mielőtt a filozófus, «érintve azokat a nehézségeket, amelyek szokás szerint vitát váltanak ki a tanult emberek között», állást foglalt volna.

Descartes gondolatainak rendje tehát világosan a következő:

— elsősorban az átélt és bizonyossá vált kételkedés,

— aztán ezzel egyidejűleg a *módszeresen* keresztülvitt tudományos kételkedés és kutatás, amit az ideiglenes erkölcstan gyakorlati alkalmazása támogat,

— végül a legabszolútabb következtetésekig vitt és «hyperbolikusnak» nevezett kételkedés és a *Cogito* filozófiája, vagyis a kételkedés és a bizonyosság uniója egy olyan filozófiában, amelyről ettől a pillanattól fogva azt hiszi, hogy belőle leszűrheti a tudományokat, megfordítván eképpen az ismeretszerzés reális rendjét.

Úgy látszik, hogy az éppen említett reális rend megfordításának szempontjából döntő jelentőségű volt az 1628-i esztendő, amelytől fogva a filozófiai spekulác ó és bizonyosság a *kételkedés* és a *tudományos vizsgálódások* fölé kerekedett, anélkül azonban, hogy képes lett volna ezeket pótolni,

vagy megsemmisíteni. Gouhier felfogása, amikor azt mondja, hogy «a metafizikában, a fizikában és a vallást illetően Descartes mindig az a fiatalember marad, akit egy novemberi éjszakán meglátogatott az isteni szellem és aki e megszentelt óra óta bizonyosságról bizonyosságra halad», (id. mű 314. old.) alapjaiban hamis.

IX.

A módszer és *Cogito* (melyeket a kételkedés, tétovázás és kutatás évei választottak el egymástól) kapcsolata ilyenformán nem olyan egyszerű és könnyen meghatározható, amint azt rendszerint állítani szokták. Mi a kételkedés értelme? A kételkedés először is — 1619 táján — Descartes-ot rávezeti a nyilvánvalóság szabályára, ami a Módszer alapköve: «Egyetlen dolgot sem fogadok el igaznak, amit kétségtelenül (azaz *teljes nyilvánvalósággal)* nem ilyennek ismertem meg. (A «nyilvánvalóan» határozószó egyébként a három évszázados használatban minden színét elvesztette.) ... Gondosan el kell kerülni a kapkodást és az elfogultságot ... (vagyis hogy kijelentéseinkben elfogultak és elhamarkodottak legyünk). Nem mondok ítéletet semmi másról, csak ami olyan világosan és szabatosan jelentkezik tudatomban, hogy semilyen alkalomból nem vonhatom kétségbe» ...

Ez a szabály így megfogalmazva csak a nyilvánvalókként felfedezett dolgokat és a már meglévő bizonyosságokat ismeri el. Mint szabály, egyaránt szolgál a kételkedés megerősítésére, csakúgy, mint arra, hogy mindig a fentforgó kérdés szerint szabjon határt a kételkedésnek.

Valójában Descartes kettős értelemben használja ezt a szabályt. Egyrészt rendszert keres a matematikában, vagyis olyasvalamit, amivel «meg kell kezdeni a dolgot», tehát «a legegyszerűbb és a legkönnyebben megismerhető» igazságokat. Következésképpen «mindeme különleges tudományokon felül, amelyeket matematikai tudományoknak neveznek közönségesen», «általánosságban tanulmányozza az arányokat» és «vonalakban képzeli el őket, azért, mert (amint mondja) nem találtam semmit, ami ennél egyszerűbb volna . . . de hogy megtartsam, vagy megértsem többször és együttesen is őket, szükséges volt, hogy számokkal fejezzem ki . . .» Tehát az analitikus geometria az a terület, ahol a nyilvánvalóság szabályának alkalmazhatóságát először találja meg (több más szabály alkalmazásával egyidejűleg, de ezeket most itt figyelmen kívül kell hagynunk).

Ugyanekkor — mégpedig a negyedik rész kezdetén — nemcsak hogy folytatja a kételkedést, de már magában a matematikában is kételkedni kezd, amelyben pedig megtalálta a nyilvánvalóságot! «Mivel pedig vannak emberek, akik még akkor is tévednek, amikor a legegyszerűbb geometriai dolgot érintik és ezekből téves következtetéseket vonnak le, úgy ítéltem meg magamat, hogy én is éppoly gyönge voltam, mint bárki más és éppen ezért elvetettem minden okoskodást, amit megelőzően bizonyításnak tekintettem. Elhatároztam, hogy úgy teszek, mintha mindazon dolgok, amelyek bármikor is tudatomba kerültek, cseppet sem lennének valóságosabbak, mint álmaim csalóka képei . . .» A negyedik rész szövege formális. Descartes kételkedésében visszavonja, semmisnek je-

lenti ki matematikáját is, akárcsak az erkölcsi tulajdonságokat és a véleményeket, az értelem közvetítette dolgokat és az érzéki kvalitásokat, tehát még magát a filozófus testét is! Közben pedig a nyilvánvalóság az, amelynek nevében matematikáját felépíti . . .

Az ellentmondás szembeszökő. Mi hát ennek a pontos értelme?

a) Montaigne is kételkedett már, de kételkedése csak futólagos volt s a benyomások és indulatok különbözőségén alapult. A kartéziánus kételkedés azonban *rigorózussá*, *módszeressé* vált; a gondolkodás és az öntudat egész tartalmát kikezdte, beleértve a külső és belső különbözőséget (a benyomások és indulatok különbözőségét), ami Montaigne-t elbájolta és szkepticizmusát fenntartotta, táplálta.

Descartes módszeressé vált és ezzel az egyetlen ténnyel, hogy módszeressé lett, kiterjeszti a gondolkodás önbizalmát magára a gondolkodásra is. Vidáman rombol és a rombolásban próbálja ki erejét. Bizalmatlan mindennel szemben, amivel szembekerül és bizalmatlan önmagával szemben is; ebben a bizalmatlanságban akarja megmutatni, hogy milyen erős. Anélkül, hogy pontosan számot tudna adni róla magának, már a meglevő tudás hatása alatt áll. A tudós kételkedése (aki mindaddig felfüggeszti ítéletét, amíg csak el nem végzi a kísérleti vizsgálatokat, aki bizalmatlan az előítéletekkel szemben) összekeveredik a filozófus romboló kételkedésével és új értelmet ad neki.

b) Közben az előítéletek, a már készen kapott vélemények és tévedések lerombolásától a filozófus észrevétlenül halad tudata minden tartalmának, sőt a már meglevő ismereteknek fentemlített le-

rombolása felé. Mindent tagad, ami nem a kételkedés aktusa, ami nem a kételkedés tudata.

De az ismeretek melyik fokához tartoztak ezek a filozófus előtt szerzett ismeretek, vagy azok, amelyek az ő sorozatos vizsgálódásaiból eredtek? Különálló, egymástól elszakított, vagy lazán összefüggő ismeretek voltak ezek. A klasszikus filozófusokkal, sőt magukkal a kartéziánusokkal is elmondhatjuk — csupán kissé más értelemben használva a kifejezést —, hogy ezek az ismeretek a *felfogóképesség* folytán szerzett ismeretek voltak. A kísérleti eredményekre és a gyakorlati dolgokra alkalmazott felfogóképesség, vagy értelem egymással kapcsolatban nem levő reális ismeretekké válnak.

A módszeres kételkedés tagadja s a szó szoros értelmében feloldja a felfogóképesség által szerzett ismereteket. Azonban nem rombolja le őket. Nem száll le újból a tudat és a gondolkodás megelőző fokára s a tudás szétszórt eredményeire. Tagadja őket, de felveti a *gondolkodás aktusát*, a gondolkodás *formáját*, mégpedig egyetemes formáját, vagyis a megismerésnek a felfogóképesség számára legmagasabb fokát: az Értelmet. Felveti *elsősorban negatív* formában, mint a felfogóképesség tagadását, de már teljes egységében és egyetemességében.

c) Ezért van az, hogy a kételkedés szülte tagadás dialektikus tagadás, ami a *Discours*-ban és a kartéziánus gondolkodás minden processzusában a hatásos és racionális absztrakció megerősítését és haladását foglalja magában.

A kételkedés által és a kételkedésben, mint tagadásban egyszerre születik meg a Módszer és az Értelem, de nem fájdalom nélkül; olyan kon-

fliktus révén jön világra, amitől a kételkedés, egészen legmélyebb alapjáig meginog!

Közben pedig mélyen ható mozgás révén a negációból magasabbrendű bizonyíték származik. A gondolkodás, vagyis most már a *módszeres és egyetemes Értelem*, minden gondolkodás tagadásából ered. Magában a kételkedés tényében a racionális bizonyosság bukkan fel.

d) Az így megfogalmazott Értelem, ami az őt megillető helyre és mint a megismerés egyetemes formája, a felfogóképesség részleges meghatározásai fölé került, mégis csak *tiszta formaként* fogható föl. Ez az oka annak, hogy a kartéziánus Értelem és Módszer, bár *az egyetemesség s a termékeny absztrakció* útján előre halad (v. ö. az analitikus geometria), még nem a dialektikus Értelem és Módszer, jóllehet zseniális dialektikus mozgás hozta létre. Csupán az emberi Értelem első formája ez, amelynek tökéletlen, meddően absztrakt és ebben az értelemben tétlen volta csak később lesz nyilvánvalóvá.

e) Végül pedig mivel a bizonyosság csak a gondolkodás üres aktusában, a tartalomnélküli tudatban lelhető fel, ebben az üressé vált tudatban és e tudat útján talál majd a kartéziánus filozófia elégtételt és megnyugvást; ezért áll meg a kutatásban a *metafizikai* szubsztancialitásnál. A gondolkodó tudata, amit a «hyperbolikus» kételkedés üressé tett, a világ közepe felé fordul, jogot formál hozzá, hogy építsenek rá és hogy kiinduló ponttá váljék: — a tiszta kezdetté, a kezdeti *nyilvánvalósággá*. A tudományos igazság racionális ismérve nem az Értelem működésében található többé, hanem a filozófus önmagában való, «világos és szabatos» tudatában.

«Észrevettem, hogy amíg így mindent hamisnak akartam tartani, én, aki ezt gondoltam, szükségképpen vagyok valami; észrevéve hát, hogy ez az igazság: „gondolkodom, tehát vagyok" oly szilárd, oly biztos, hogy a szkeptikusok legtúlzottabb feltevései sem ingathatják meg, arra a megítélésre jutottam, hogy minden aggályoskodás nélkül elfogadhatom a filozófia első alapelveként, amit kerestem . . .»

A *Cogito*-nak ebben a doktrinájában még egy kettős értelmet kell kiemelnünk, amit megelőzően már röviden érintettünk.

X.

Descartes előtt a gondolkodás, az ezt kifejező nyelv s a gyakorlati és elméleti megismerés társadalmi produktum, amit az egyén gyermekkorától kezdve gyűjt és amit valamilyen kinyilatkoztatás és felülről jött ajándék eltorzított formájában kap meg (szüleitől, a tekintélyesektől, az elődöktől, az istenektől). Az ember öntudta, már mint a gondolkodó egyéné, lassan születik meg, de mint ilyen, még nem ismer önmagára, azaz még nem ismeri magát, mint e roppant létrejövetel lényeges produktumát. Kétszeresen is befejezetlen és bizonytalan marad: a külső igazságokat a tévedésekkel együtt fogja fel, felfogja a rávonatkozó tévedéseket is és saját attributumai révén külső és nem emberi eredethez kapcsolódik.

Descartes-tal a gondolkodó ember elhelyezkedik a világban és érvényesül, megerősödik. A gondolkodás egész terhét magára veszi, a gondolkodás

központjaként és tudataként érvényesül, reálissá és mint ilyen, szabaddá válik.

Döntő mozzanat ez az egyéniség konkrét történetében.

Sajnálatos módon a kar'éziánizmusnak ez a gyarapodása csak kettős és ellentmondó illúzió árán megy végbe.

A gondolkodó egyén érvényesül. De érvényesülése folyamán és azért, hogy érvényesüljön, csalóka módon érvényesíti magát. Az egyénileg gondolkodó alany, (az ember, aki gondolkodik ; itt Descartes, mint ember) összekeveredik az egyetemes alannyal : az Ember, az Értelem alanya. Az emberi egyed nem veti fel az egyetemessel való kapcsolatát, sőt a különálló (az élő, a megfogható) kapcsolatának problémáját sem az egyetemessel (az élő és megfogható egyetemessel). Ez a kapcsolat a cs rázás, a zavar és az ellentmondások zagyva állapotában reked. A «gondolkodom» szülte «én» Descartes és egyszersmind az univerzális Ember. A gondolkodó egyén. csak úgy alakul ki, ha elvont, egyetemes síkra transzponálja magát, tehát konkrét valóságának negatív formájában. A filozófus gondolkodó «énje» általában úgy jelenik meg, mint valamilyen «dolog, amely gondolkodik», *res cogitans :* «én gondolkodom». Ilyenformán előkészíti az individualista kor egyénének egész drámáját, mert amikor ez az egyén ki akarja magát fejezni, csak konkrét valóságának általános és tagadó absztrakciójaként jelenik meg, mint az Ember, a Polgár, a Gondolat, a Szellem, az Eszme.

Ugyanekkor pedig elbukik és eltűnik az emberi gondolkodás reális folyamata, történelmi és dialektikus mozgása, amely a gondolkodó énben végződik,

de általa és benne folytatódik. Descartes szerint és műveiből kiviláglóan, ez a folyamat az öntudatban s az öntudatért más síkra helyezkedik, megmerevedik és egy mozdulatlan létező: az öntudat tagadásba veszi; az «öntudat», ami a gondolkodás *statikusan* vett, személytelen aktusa. A történelemmel való kapcsolatának elmetszése folytán ez a csalóka módon «tiszta» aktus önmaga számára is érthetetlen lesz.

Nemcsak önmagát gondolja kiinduló pontnak és abszolút kezdetnek — jóllehet nem más, mint egy *mozzanat* —, hanem fatális módon egy örök és mozdulatlan, metafizikai szubsztanciához tapad: — az önmagában álló Gondolathoz. Ennek az abszolút gondolatnak a gondolkodó és élő egyénhez való viszonya is, ugyancsak a fentemlített kapcsolatok szétmetszése folytán felfoghatatlanná válik.

XI.

Napjainkban és a *mi számunkra* magától értetődik a problémának egészen más módon való felvetése. Mi ezt mondjuk: «Elkerülhetetlen volt, hogy az emberi gondolkodás megrekedjen ebben a kátyuban, a megoldhatalan kérdések e hálójában, ahol legalább két évszázadon keresztül hadakozott».

Elméletileg el lehet gondolni, hogy az Értelem és a gondolkodó Egyén kapcsolataik felbontása nélkül is kialakulhattak, azaz metafizikailag nem kellett volna elválniuk a mindennapi élettől, a történelemtől és nem kellett volna érthetetlenül felbomlaniuk.

A tény azonban az, hogy a történetíró kon-

statálja az emberi gondolkodás által megtett utat. És ennyi az egész.

Ha a kartéziánus gondolkodás *in abstracto* abszolút kezdetnek tekinti magát — jóllehet pontosan mérhetetlen számú tanulmány és kutatás új adatokkal való bizonyítása és végső állomása —, ez pusztán azért van így, mert Descartes, «mint ember», a kételkedés és a magánosság útjain járt. Miért ? Mert szét kellett oszlatnia a homály és a tévedések káoszát, mert meg kellett szakítania egy kaotikus és tévedéseknek áldozó társadalommal való reális kapcsolatait. Descartes-nak ezen a kínos ellentmondáson kellett keresztülvergődnie : nem tudta «kifejezni» ezt a társadalmat, ennek mélyebb mozgását és a gondolkodáshoz való hozzájárulását, csakis úgy, ha szakít vele, vagy legalább is a felületen mozgó megnyilvánulásaival. Éppígy nem tudta feleleveníteni a gyakorlat és az elmélet kapcsolatait, csakis oly módon, hogy elhanyagolja aktív és gyakorlati életét, mint katonatiszt, utazó, világfi, mert hiszen missziójának kezdetén és zsenijének kibontakozásakor mégis csak ez volt.

Ezeknek az ellentmondásoknak alapja a korban, egy adott történelmi pillanatban rejlett. A kialakuló polgári társadalom tünetei, amint ez a társadalom még tétován válik el a feudalizmustól, tökéletesen jellemzik e társadalom szerkezetét, törekvéseit, tehetetlenségét és problémáit.

Az életrajzírók és magyarázók előtt teljesen természetesnek tűnik fel, hogy Descartes visszavonul a világtól, Hollandiába menekül, az elmélyedő szemlélődés végett a magányt keresi, hogy nyugodtan gondolkozhassék és összegyűjthesse gondolatait. Valójában azonban semmi sem kevésbbé termé-

szetes, mint ez. Gondoljuk csak meg: egy tudós, akinek munkássága szorosan a mások munkájához van kötve, aki ezekből nyer állandó serkentést, gyarapodást — ez a tudós elzárkózik a világtól, nem találkozik többé néhány barátján és tanítványán kívül senkivel és csupán írásban érintkezik a hozzá ragaszkodók és az őt követők legtöbbjével! Itt valami szokatlan és meghökkentő dologgal állunk szemben...

Az élő, a valóságos Descartes úgy jelenik meg előttünk, mint a tudás, a megismerés hőse. És ez a hős, aki annyi zaklatás és terror ellenére behatol a tilos övezetbe, hozzányúl a megszentelt tárgyakhoz, elcseni az isteni lángot, közben pedig sárkányokat öl és új várost alapít, — végül az istenek bocsánatáért esedezik... A magános hérosz előretör, mert géniusza lendíti, de nem egyszer kegyelmet kér, mert küldetése félelemmel tölti el... Küldetésétől szeretne megszabadulni, missziójától elmenekülni, hogy magának is szentelhessen néhány órát. Azonban minden hiába! Életét végül mégis feladatának szenteli.

Descartes, mint a megismerés magános hőse, a varázsló etnográfiai típusának felel meg, aki félrevonul a törzstől, akit átkoznak és akitől rettegnek is egyben. Élete korai példája a modern intellektuel magánosságának. Az átmeneti koroknak megzavart és komplikált embertípusa ez, aki a metafizika csalóka világosságában felbukkan a zűrzavarból.

XII.

A kartéziánus gondolkodás számos ellentmondásból ered és nem oldja meg ezeket. Ellenkezőleg; csak súlyosbítja őket, amikor magasabb síkra, a

szabad Értelem síkjára emeli, ami hozzájárul az ellentmodások pontos körvonalazásához.

A kartéziánus gondolkodás 1628 óta, tehát még Descartes életében spekulatívvá vált és tulajdonképpeni történelmi feltételeivel való kapcsolatai így megszakadtak, de hasonlóképpen széttépte a saját tartalmával való összefüggést is. A *megismerő alany különvált a tárgytól.*

«Azután figyelmesen megvizsgáltam, hogy mi vagyok én; láttam, hogy el tudom képzelni azt, hogy egyáltalában nincs semmiféle testem, hogy a világ nem létezik és hogy nem létezik a hely, ahol én vagyok... Ebből rájöttem, hogy szubsztancia vagyok, amelynek egész lényege és természete abban áll, hogy gondolkodik, amely létezhetik anélkül, hogy valamely helytől, vagy anyagi dologtól függne, olymódon, hogy az én, azaz a lélek, ami által vagyok és ami vagyok, a testtől teljesen különböző dolog, sőt könnyebben is megismerhető, mint a test...» (*Discours*, II. rész, a megelőzően idézett szakasz folytatása.)

Ez a rész megérdemli, hogy időzzünk mellette és hogy mélyebben megvizsgáljuk.

Descartes a megismeréshez vezető úton találkozott a módszeres kételkedéssel. Függőben tartani az ítélkezést, bírálni az előítéleteket és feltevéseket, megvizsgálni minden felvetett probléma eredményeit és alapelemeit, — olyan módszer ez, amely Descartes szerint a tudományos szellem integráns része. A kételkedés Descartes tudományos kutatásaival kapcsolatban vetődik fel. Ez már nem tűr semmi kétértelműséget: — *a megismerésről* van szó. És valóban, a megismerő alany jut érvényre a kételkedés, a módszer és a *Cogito* révén.

Mi az, hogy «megismerni?» Megismerni valamilyen dolgot: valamilyen tárgyat, valamilyen világot.

Nos, a megismerő alany, hogy önállóságot nyerjen, kialakuljon és érvényesüljön, nemcsak az elő.téletekben, vagy a tárgyakról már meglévő ismeretekben kételkedik, hanem *kételkedik magában a tárgyban is.* Kezd «úgy tenni», mintha teste sem volna és mintha a világ sem léteznék.

Ám lássuk csak, mit jelent ez a szó egészen pontosan, hogy «úgy tenni», vagyis «tettetni»? Nyilvánvalóság-e ez? Világos és szabatos eszme? Az alany pozitív aktusa, amelynek révén elválik a testtől, a világtól, a tértől és az időtől? Nem; ez kétségtelenül nem más, mint merő *fikció.*

Ebben a rövid szóban rejlik az igazság bevallása. Descartes a *megismerést szolgáló* kételkedésből s a nyilvánvalóságok és bizonyosság kereséséből indul ki és egyszerre csak megköti magát a *fikcióban!* A világossag teoretikusa hirtelen a fikcióra építi érvelését. Jól tudja ezt, meg is mondja, — de tovább megy. Nos, ez a fikció legott metafizikai állításhoz vezet és metafizikai bizonyítékot produkál: — a testtől különálló «lelket».

Ez nem szorul magyarázatra. A világosság és megismerés keresésében a metafizika hirtelen beálló hanyatlást jelent. Egy csapásra, egyetlen fikcióval a lélekkel helyettesíti a megismerést és a világosságot.

Mindezt nem úgy mondjuk, mintha kételkednénk Descartes őszinteségében. Ezt a fikciót szükségképpen *az egész mozgás,* vagyis a hyperbolikus kételkedés, az Értelem egyetemes, de neg tív formája, a konkrét kapcsolatok szétbontása, az indi-

vidualizmus, a magány stb. okozta. És mégis, a beismerő vallomás itt áll előttünk, egyetlen világos szócskában: «tettetni». Descartes tehetett úgy, mintha nem volna teste, mintha nem léteznék sem a tér, sem a világ, mivel a világtól elszakadt s az élettől visszavonult ember volt, aki egyedül gondolkodásának szentelte magát.

Itt, ebben rejlik az oka annak, hogy ez a gondolkodás egyszerre a világ, a megismerendő tárgy nélkül maradt. Mit keressen, amit megismerhet? Hol találhat egy ilyen tárgyat? Csakis önmaga mélyén és abban a hitben, hogy ez a gondolkodás meg fogja találni a legbensőbbet; elindul hát e tárgy keresésére, ám ez a tárgy már nem csak egy tárgy lesz, — mert mihelyt a gondolat azt hiszi, hogy már megragadta és felfogta, azonnal tovatűnik, messzeszáll és lehangol, mivel e tárgy a tökéletes lény, az Isten.

«Elmélkedvén afölött, amiben kételkedtem és hogy következésképpen az én lényem sem egészen tökéletes, mivel világosan láttam, hogy sokkal nagyobb tökéletesség valamit megismerni, mint kételkedni, arra szorítottam magam, hogy rájöjjek: honnan is tanultam meg némely nálamnál tökéletesebb dologról gondolkodni . . .» A fikció folytatódik. A kételkedés, a megismerés útja, a megismerés rendszerének első állomása, a tudomány egész haladásának negatív mozzanata durván kitagadottá válik és visszahull a «tökéletlenségbe». Akik azt hiszik, hogy tudnak, már nem kételkednek! És valóban, Descartes fikciója révén a megismerés reális *rendszerét* egy csapásra helyettesítette a metafizikai *hierarchia*, amelynek csúcsán a tudás egésze áll, anélkül azonban, hogy ezt a tudást, a kételkedő

gondolkodás hozta volna létre ; a csúcson az «abszolút», a mozdulatlan «tökéletesség» foglal helyet, lejjebb pedig azok a dolgok, amelyekről gondolataink vannak, mint az ég, a föld, a fény és még ezer más, és amelyeket egyetlen lökéssel mélyebbre, sőt a semmibe dob vissza a megismerés minden fáradságos munkájával együtt. A tökéletesség eszméje e munka területén kívül üti fel fejét, «mivel semmi sem ellenszenvesebb és elvetendőbb, mint az, hogy a tökéletesebb legyen függvénye és csatlósa a kevésbbé tökéletesnek . . .» A szavak itt is egy vallomást rejtenek. Mi az, hogy «ellenszenv»? Az okkult tulajdonságok legrosszabbika, ami — akárcsak a természettudományban a horror vacui — a «szellem» fazekában főtt. Középkori típusú, zavaros és egyszersmind absztrakt és mágikus cselekedet ez. A régi szóhasználatban a régi hagyomány tér vissza : «visszatérve annak a képzetnek vizsgálatára, ami a tökéletes lényt illetően bennem van, úgy találtam, hogy ebben a képzetben már létezése is bentfoglaltatik . . .»

Az ontológikusnak mondott érv alatt lappangó valódi érveléssel Descartes adós marad és ezt a tartozását nem is tudja leróni. Ez az érvelés pedig a következő : A gondolkodó ember *cogito*-vá, Gondolkodássá vált aktivítása kapcsolataiból és tartalmától való egyidejű elmetszése és mozdulatlan szubsztanciává való megmerevedése után nem maradhat magyarázat nélkül és az «önmagáért való» *metafizikai* «Gondolkodáshoz» kell kapcsolódnia.

A tartalommal, a tárggyal való eleven kapcsolatát ez nem tudja helyreállítani és a *megoldhatatlan* metafizikai probléma Descartes után ilyen meghatározásokban adódik : egyesíteni, illetőleg újra

egyesíteni azt, ami szétszakadt, — egyesíteni az alanyt a tárggyal! És ahogyan e két végpontnak eleven és dialektikus egyesítése kútba esett, úgy vált a kartéziánus *idealizmus* absztrakttá, *fiktívvé*, transcendentálissá, Isten irányába haladóvá, anélkül, hogy ezt valaha is elérte volna.

XIII.

Attól a pillanattól fogva, amikor kutatását lezárta és filozófiáját lerögzítette, Descartes úgy vélte, hogy a «tudományok alapelveinek a filozófiából kell származniuk». (*Adam et Tannery*, VI., 21. old.).

Más szavakkal kifejezve ez azt jelenti, hogy «az ismeretszerzés rendje fordított lesz». Descartes módszeres és tudományos kutatás útján eljut az az alapelvekig és egy metafizikát épít fel, amiből, mivel számára ennek a metafizikának ezzel a funkcióval kell rendelkeznie, ugyanezeket az alapelveket akarja leszűrni.

Különös ellentmondás ez. Descartes számára nemcsak *a megismerésnek meghatározott rendje létezik*, aminek követése lényegbevágó fontosságú (a Módszer 2. és 3. szabálya: «A nehézségek mindegyiket fel kell osztani annyi részre, amennyire csak lehet». »Gondolataimat a legegyszerűbb és a legkönnyebben megismerhető tárgyakból kiindulva rendszeresen kell vezetnem . . .») ; hanem azt is vallja, hogy *a megismerés a rendszer ismeretét jelenti.*

Ezen a ponton a *Regulae* (Szabályok) szövege még kifejezettebb, határozottabb, mint a *Discours:* «Általános tudományra van itt szükségünk, ami anélkül, hogy e tudományt valamilyen speciális

anyagra alkalmaznánk, megmagyaráz mindent, amit a rendszerre és a mértékre vonatkozóan keresni lehet». Ezt a tudományt az egyetemes matematika régi és használatos neve jelöli, mivel magában foglalja mindazokat az elemeket, amelyek alapján a többi tudományokat (mint a számtan, algebra, geometria) a matematikai tudományok részeinek nevezték el . . .

A megismerő alany módszeres kételkedése és szemlélődése megingatja és feloldja a rendszertelenséget, a zűrzavart, a benyomások és az előítéletek káoszát; *rendszert* hív életre, amelynek magában kell foglalnia a megismerés és a világ rendszerét is.

Descartes azonban a spekuláció felé tett szédítő kanyar után visszafordítja a megismerés rendszerének rúdját. Ebben a lényegbevágó beállításban a már meglévő ismeret s a valóság széthull. Hogyan egyesíti őket Descartes újból? Bizony, nagyon rosszul sikerül ez neki; csak éppen úgy találomra, elképzelése szerint. Felteszi, hogy Isten valamilyen alkalmazott matematika, vagy egyetemes mechanizmus útján alkotta a világot; azután végtelen jósága és igazságszeretete folytán elvetette bennünk az «igazság magvait», amelyek segítségével közvetlenül, *intuitív* módon ismerhetjük meg a dolgok természetét és lényegét.

Descartes tehát nem enged a megismerés rendszeréből és makacsul kitart mellette. Ám ez nem egy előre megadott, kész rendszer.

A tudomány egyre halad, mégpedig mind tágabb absztrakció és egyszersmind a konkrétumba való egyre mélyebb behatás révén. Rendszerét saját mozgásának folyamán, egyre előbbrehaladva alakítja ki. A módszeres szemlélődés valamilyen adott

rendszerre -- (teszem azt például a geometriai és algebrai arányok rendszerére) — kettős értelemben alkalmazható: hol valamilyen új rendszer felfedezésére, a benne való elmélyedésre és a rendszer továbbvitelére, hol arra, hogy a rendszert előtérbe tolva, feltárja annak még ki nem fejezett alapjait, posztulátumait, axiómáit, és elmélkedik egy ilyen rendszernek a valósághoz való viszonyán.

A probléma racionális megoldása *a belső mozgás* rendszerének feltárásában áll, amely mozgás mind a gondolkodásban, mind pedig a dolgokban dialektikus rendben megtalálható.

Attól a perctől kezdve, hogy a spekuláció a megismerés fölé kerekedik, Descartes *megállítja* a rendszert és a rendszer fölötti racionális szemlélődést. A megismerést és a valóságot Istenbe vetíti ki, vagy — amint mondani szokás — «hyposztatikussá» teszi (aminek egyébként, figyelmen kívül hagyva a tökéletességről szóló fecsegéseket, amiket Kant már régen végérvényesen elintézett, ez az egyetlen pontos értelme . . .)

A módszernek a megismerés rendszerét meghatározó négy szabályát tehát, még az *intuíció* doktrínája is tetézi. A négy szabály: Nyilvánvalóság és egyszerűség a kiinduló ponton, — az összetettnek elemzés útján való redukciója, — az összetettnek újbóli felépítése szintézis révén, — láncolatos, megszakítás nélküli összefüggés. Az intuíció doktrínája legfőképpen nem a Discours-ban, hanem a *Regulae ad directionem ingenii*-ben található meg:

«Intuíción nem a változó érzékszervi tanúságokat, vagy a képzelet csalóka ítéleteit értem, hanem a figyelő és egészséges szellem felfogását. Ilyenformán intuíció révén mindenki láthatja, hogy léte-

zik, hogy gondolkozik, hogy egy háromszöget három vonal határol és hogy a gömbnek csak egy felülete van.»

A kartéziánus intu ciós elméletet sokat vitatták; de a Descartes műveinek tanulmányozását illető és a Descartes által befolyásolt filozófiában jelentkező fontossága egyre nő.

Ez az «intuicizmus» felbátorítja Gouhier-t, hogy Descartes tantételeit «arisztokratikus metafizikaként» állítsa elénk, amely metafizikában «a végtelen iránt való vallásos érzés dominál.» *(Pensée religieuse de Descartes* 300 és 307. old.).

Laporte számára pedig ez az «intuicizmus» lehetővé teszi, hogy Descartes-ot antiracionalistaként mutassa be és hogy következtetéseiben ezt mondja: «Descartes-nál a lélek, a szellem, mint megismerő fakultás, nem aktív. Az önmagában vett megismerés, ami a felfogóképesség közvetlen szemléletében *(intuitus)* nyilvánul meg, nem más, mint passzív befogadás... *(Le rationalisme de Descartes,* 470. old.).

... És mindezek a magyarázatok kétségkívül a szövegen «alapulnak».

Mindamellett világos, hogy az intuíció doktrinája, a kartéziánizmus *belső ellentmondásaként* váratlanul megint felbukkan.

A kartéziánus módszer egész termékenysége abból származik, hogy *konstruktív rendszert* hoz. A megismerés a lehető legegyszerűbb alapelemekből kiindulva felépíti, illetőleg újjáépíti a komplexusokat. Igy a számtan számokat alkot, majd a számok arányait építi ki. (V. ö. *Regulae,* VI.) Ugyanígy az algebra az alapelemektől és az egyszerű algebrai jegyekből indul ki *(a, b, c,* és így tovább a konstan-

sokra, — x, y, z, az ismeretlenekre, — a^2, a^3 x^2, x^3, a hatványokra vonatkozóan stb.. stb.), és mind összetettebb és összetettebb, valamint magasabbfokú egyenleteket alkot és az egyenleteket a legegyszerűbb alapelemekre való szétbontás útján oldja meg. Ugyanígy a mértan is először a körző segítségével, majd más «mechanikus» mozdulatokkal mind bonyolultabb görbéket szerkeszt: kört, parabolát, hiperbolát, tojásdad idomokat, csigavonalat és négyszögeket. Az olyannyira termékeny egész kartéziánus geometriában mindenütt közrejátszik a rendszernek és a bonyolultság voltának ez a fogalma. Az analitikus geometriát illető döntő invenció volt ez, amely akkor született, amikor Descartes-nak az az ötlete támadt, hogy szerkezetük bonyolultsága szerint *osztályozza* a görbéket, a geometriai tért és a vonalakat, majd pedig mikor arra gondolt, hogy a görbe komplexitását egy kétismeretlenű egyenlettel, amit a görbe és egyenes viszonyából nyert, fejezze ki (Pappus problémájával kapcsolatban).

A konstruktív rendszer e fogalmát Descartes később az *intuícióban már előre adott rendszer* fogalmával helyettesítette. Azonban az ilyen módon nyert rendszer nem több, mint a platonikusok és az aristoteliánusok hierarchiája; zavaros egyveleg, amely a semmitől az abszolút lényhez, a tökéletlentől a tökéleteshez, az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendűhöz, a gondolkozó éntől a spekulatív végtelenhez vezet.

Ha a kartéziánizmussal, mint metafizikai rendszerrel, nézünk szembe, akkor ennek az «intuíciónak» helye a kartéziánus «szisztémában» világos. Arról van itt szó, hogy a *Cogito*-t, a gondolkodó ént ismét az egyedülállóan mozdulatlannak s szilárdnak hirde-

tett igazsághoz, magához az Istenhez kapcsolja. Descartes tehát «tiszta természeteket» és az «igazság magvait» helyezi belé, amelyek csodálatosképpen az abszolút nyilvánvalónak ugyanazokat a jellegzetességeit viselik, mint a minden tartalomtól megfosztott «tiszta» tudat. Az intuitív nyilvánvalóság a gondolkodó én lényegéhez kapcsolódik. Mi ez a nyilvánvalóság? Ilyen a szám, a tér, a tartalom, a végtelen, a tökéletes stb. Sajnálatos módon kiderül azonban, hogy mindezeket a «nyilvánvalóságokat» a legsötétebb homály fedi. És ami még több, ez azért van így, mert ezek közül az «intuíciók» közül olyanok, mint a tér, a végtelen, homályosak, nem átlátszók, érthetetlenek és «megkülönböztetik» magukat a gondolkodó éntől; ezen a címen tehát mint zavaros, nem tisztázott dolgokat az énen kívülálló lénynek lehet tulajdonítani, mint amilyen a fizikai világ, vagy — Isten! A megismerés tárgyaivá válhatnak azonban, azaz a megismerés fokozatosan mélyükre hatolhat.

XIV.

Descartes megindító alakja, amint öreg napjaiban visszatér a metafizikai hagyományokhoz és ősei hitéhez, nem felel meg a valóságnak, helyesebben csak egy tekintetben fedi a valóságot.

Ahhoz, hogy Descartes a metafizikát visszahelyezte régi jogaiba és hogy a metafizika és teológia hagyományos idealizmusát a komplexitás magasabb fokára emelte, semmi kétség sem fér.

Descartes azonban húsból és vérből való élő ember volt, tehát nem határozható meg egyetlen vonással, vagy egyetlen szemszögből. Amit csak az érett Descartes-ról, vagy életének utolsó éveiről

tudunk, minden azt mutatja, hogy mindig is szabad, független és toleráns volt. Ellentmondás-e ez? Lehet; de ha az, akkor történelmi ellentmondás. Persze hogy katolikus és protestáns tanítványok is követték, aminthogy tagadhatatlanul a legmagasabb rangú személyiségekkel barátkozott. Ezekhez tartozott Erzsébet magyar hercegnő és Svédország protestáns királynője. De ugyanekkor mindig szerény, óvatos, külső megjelenésében szürke; állandóan csak munkásságának szenteli magát és tökéletesen mentes marad minden külső befolyástól és fanatizmustól, jóllehet őszintén tiszteli az uralkodókat és a fentálló intézményeket.

Descartes természetes leánya, Francine, protestánsként nevelkedett Hollandiában, majd Touraine-be került, ahol fiatalon halt meg mint katolikus. A vallásos dogmatizmushoz való visszatérést bizonyítja-e ez? Vajjon nem tette-e magáévá Descartes Montaigne tanítását, hogy «Ugyanazon a címen vagyunk keresztények, mint perigordiak, vagy németek . . .?» És vajjon nem annak a kornak gyermeke-e, amelyben IV. Henriknek Páris megért egy misét?

Ez a toleráns és a fanatizmuson felülemelkedő szellem nem zárta ki egyébként a hagyományos valláshoz való óvatos és egyben őszinte kapcsolatát; e vallást különben Descartes sohasem hagyta el kifejezetten.

Erre az egyébként annyit vitatott pontra a következőket lehet válaszolni: Descartes mindig szorosan csügg saját gondolkodásán; okfejtését mindig szem előtt tartja és figyelemmel kíséri, hogy hol keveredett ellentmondásba, de egyébként nem sokat törődik vele, ha kompromittálja magát. Utolsó

éveit — spirituális értelemben vett — mérsékelt éghajlat alatt töltötte. Az ifjúkori lelkesedés, a szívbemarkoló ellentmondások, a kételkedéstől ösztönzött kutatás fájdalmas útja ekkor már elvezetett odáig, ahová kötelességének érezte elérni és amely útra alkalmasnak és képesnek is érezte magát. Ha sejtette is, hogy gondolkodásának felforgató volta kihat a jövőre, a tudományra, sőt a tettekre is, akkor sem igen törődött ezzel. Megnyugodott a maga metafizikai elképzelésében, meghízott benne — pedig ez elárulta őt. Nem volt sem hitetlen, sem fanatikus. Filozófiája az ő számára gondolati hullámzásának természetes nyugvópontját jelentette. A férfi természetes nyugalma volt ez, tehát a miszticizmus és a dogmatikus fanatizmus ellenkezője és ez a férfi tudományos téren mindentől függetlenül folytatta kötetlen búvárkodását. «Valamely szellem veszteségének nagyságát azon mérhetjük, amivel megelégszik . . .» — mondja Hegel. Ami minden emberre áll, különösképpen érvényes Descartes-ra, a géniuszra.

XV.

A kartéziánus gondolkodás a kételkedés útján haladva tagadta az érzékelhető kvalitásokat (mint : fehér, meleg, hideg), ugyanakkor, amikor a szkolasztikus magyarázatok az «okkult», (absztrakt és mágikus) kvalitások révén ugyanezt tették.

Ezen a meghatározott ponton a kételkedés és a módszer lehetővé tette Descartes számára, hogy magasabb, racionális és termékeny absztrakcióra jusson.

A zavaros gyakorlati kísérletezés, az értelem és felfogóképesség szétszórt ismereteinek helyére egye-

dülálló és egyetemes valóság lép, a tudomány egyetlen tárgya: a tér.

Az érzékelhető «anyag», a térbe helyezett tárgyak többé nem tekinthetők különbözőségükben és egymástól elütő voltukban. A magico-metafizikai kvalitások, amelyek a látszat-racionalizmus síkján, egymással kapcsolatban nem álló dolgok furcsa káosza számára egyengették az utat és amely kvalitások közül egyik a másiknak külsejét jelentette és ilyen formában kerültek be a filozófiába (mint: a fehér—mivolt, kék—mivolt, vonal—mivolt stb., stb.), egész egyszerűen eltűntek.

Az anyag helyére a tér, az érzékelt, vagy képzelt tér helyébe a vonalak, ábrák és idomok, ezek helyébe pedig számok, viszonylatok, algebrai egyenletek lépnek. Ilyenformán a kartéziánus módszer magában foglalja a megismerendő tárgynak az egyszerű, a megismerés absztrakt kezdetéhez legközelebb eső pont irányában való lényeges eltolódását.

Ez a rendszer végtelenül termékenynek mutatkozott, hiszen Descartes nemcsak az analitikus geometria, de a matematikai fizika alapjait is megvetette.

Tévedés csupán abban állott, hogy *a tudomány módszertani és elméleti kezdetének* meghatározott problémáját összezavarta az abszolút metafizikai kezdettel.

Ezenkívül és ezzel egyidejűleg a tudás egyszerű és elsődleges elemét — az elvont, logikai elemet — összezavarta valamilyen, a gondolkodó énbe zárt lényeg- és létezésfélével, «az igazság magvaival», «az egyszerű természettel».

Ennek a zavarodásnak folyamatát fentebb már elmondtuk. Descartes a spekulatív homályosságban

egy probléma megoldását — persze ál-megoldását — találta meg, amely problémát számára a saját gondolkodásából és a megismerésből fakadó dialektikus mozgás vetett fel. Erről a mozgásról azonban nem vett — és nem is vehetett — világosan tudomást.

Egyébként, ha a tudós és filozófus az érzéki benyomások zűrzavarát és egyidejűleg az okkult kvalitások káoszát is szétkergeti és tagadja, akkor mi marad meg a számára? A világ elenyészik. Ezen az úton és ebből az új szemszögből az egész világ eltűnik, mindaddig, amíg a gondolkodásnak a világról szóló új tudományt, a matematikai fizikát megteremtő mozgása nem érvényesül. A világot valóságos varázslat tünteti el, s merő absztrakcióra — a térre — zsugorítja. Ez a matematikai tér lehetővé teszi számunkra, hogy egy irányban mélyebbre hatolhassunk be a világ szerkezetébe, mivel e tér maga is egyik alkatrésze, mégpedig megismerhető alkatrésze a világnak és egy csapásra — persze a maga módján — maga is az abszolút felé halad. Mert az absztrakciók — különvéve a kvantitást és a teret — ahelyett, hogy *funkcionálisan*, vagyis a megismerés aktivitásában rejlő dialektikus funkció szerint állnának szemben egymással, Descartes-nál *metafizikailag* mint abszolút valóságok jelentkeznek.

A térnek kartéziánus elmélete nemcsak paradox, de teljességgel ellentmondó is. A történészek és kommentátorok pedig, akik dialektikus módszer nélkül akarták megvilágítani, alig jutottak előbbre.

Egyik oldalon a kartéziánus tér egyszerű *gondolattá* zsugorodik. Az érzéki kvalitás valóban elesik és a kvalitástól elválasztott és vele szembeállított kvantitás helyettesíti, mint a világ képzetét. A kvalitást helyettesítő kvantitásban gyakran láttak (és

joggal) ugrásszerű haladást, de nem tartották mindig szem előtt, hogy ennek a haladásnak mérhetetlen sok nehézség és bizonyos visszafejlődés volt az ára. Az idejétmult kísérletezés nyujtotta érzéki kvalitás, a kvalitás és kvantitás egysége e kísérletekben évszázadokra érvényes kompromisszumot kötött. A kvalitás *egyoldalú* doktrinája helyébe (a szkolasztikusok és Aristoteles doktrinája ez) Descartes a kvantitás «egyoldalúságát» tette, ami azután a maga útján, a kvalitás részéről, szükségképpen, egész sor visszaütést és reakciót váltott ki. (Husserl, Bergson, a neoszkolasztikusok stb.)

Az egyszerre kvantitásra csökkentett kvalitás egyszerűbb, elvontabb, általánosabb, könnyebben kezelhető, a kvantitás vagy nagyság, illetőleg kiterjedés végül hosszúságra, vagy tartamra redukálódik, ami azután *rendszerré* egyszerűsödik le. És valóban, valamely változó x értékeinek egymásután következő *sorrendje* és viszonya egy másik — y — változóhoz, elégséges, hogy az analitikus geometriában minden ábrát, idomot és hosszúságot kifejezhessünk. De akkor a rendszer és az arány nem több a gondolatnál, kiváltképpen ha feltételezzük, hogy ez a rendszer valamilyen mozdulatlan «intuicióból» adódik.

Descartes észreveszi a veszélyt. Megsejti, hogy tárgynélküli megismerése nem megismerés többé és hogy valamilyen *előre elkészített*, sőt Istentől örökkévaló érvénnyel adatott, illetőleg kinyilatkoztatott rendszer megismerésével azonosított rendszere a megismerésnek, kompromittálja a tárgy reális voltát. Önmaga jelenti hát ki, hogy a tér valóság, a gondolkodáson és a *Cogito*-n, vagyis a megismerő énen kívüleső realitás; sőt, semmi

kapcsolata sincs a *Cogito*-val, hanem tökéletesen különálló. A térből *res extensa* lesz, kiterjedéssel bíró dolog, ami különbözik a gondolkodó dologtól, és semmi kapcsolata sincs vele. A gondolkodó dolog és a kiterjedt dolog, vagyis az, aminek kiterjedése van, két egymástól különálló «intuicióból» ered. Ennek a spekulatív álláspontnak igazolása együgyű, talán inkább bizarr : Mivel a térről intuiciónk van, valami megfelelője is létezik, különben Isten megcsalna bennünket ! *(Discours.* 4. rész ; *Sixième Méditation,* stb.)

Ez az álláspont tarthatatlan. Ha a tér a gondolkodástól teljesen különálló, «kiterjedéssel bíró dolog», a tér megismerése önmagában érthetetlen, mivel a megismerés maga is kapcsolat, feltételez egy kapcsolatot és megragadja a kapcsolatokat. Másrészt, ha a kiterjedéssel bíró dolog nem más, mint gondolat, akkor a megismerésnek nem lévén tárgya, jómaga is eltűnik. Descartes az utódokra átörökített végtelen spekulatív zavarral fizet azért, mert szétt-épte az alany és a tárgy közötti reális kötelékeket. Két *ellentmondó* álláspont, a geometriai térnek egy gondolatra való redukciója és a minden gondolaton kívül eső tér «realizálása» között ingadozik. A térről alkotott fogalma tehát — az igazat megvallva — «paradox», lévén két ellentmondó attributuma. Gondolat és abszolútum is egyben. De mivel Descartes nem fogja fel ellentmondását, mint ilyent, megelégszik a két ellentmondó tétel közötti ingadozással. Itt is, mint doktrinájának számos más pontján, a tiszta és világos eszmék filozófusa, a nyilvánvalóság és a «racionális intuició» metafizikusa roppant homályosságban mutatkozik meg.

Igy a Harmadik Elmélkedésben a filozófus

világos és szabatos képzetnek tekinti a szubsztanciát, a tartamot, a számot, — mindazt, amit az önmagában lévő képzetekből vezet le. «Úgy gondolom — mondja —, hogy a kő szubsztancia, azaz olyasvalami, amely önmagában létezhet és hogy jómagam is szubsztancia vagyok, bár világosan látom, hogy én gondolkodó és nem kiterjedéssel bíró lény vagyok, viszont a kő kiterjedt és egyáltalában nem gondolkodó dolog.» A testtel bíró dolgok képzetei — teszi hozzá —, mint a kiterjedés, az alak, a mozgás, a helyzet, csupán a «szubsztancia bizonyos módusai», de amiképpen «én magam is szubsztancia vagyok, úgy látszik, hogy ezek eminenter is meglehetnek bennem». E töredék néhány sorában szembeszökően látszik a belső ellentmondás, jóllehet a szerző a szkolasztikus «szubsztancia» kifejezés alá rejtette. A kiterjedéssel bíró dolog képzete (vagyis a nem gondolkodó lényé) először kifejezetten a gondolkodó énen kívül foglal helyet, aztán belekerül ebbe az énbe, nem lesz más belőle, mint modus — a gondolkodó szubsztancia modusa!

Ezekben az *Elmélkedésekben*, amelyek a *Discours*-t követik, már nem a *Discours* első és második részében található *módszeres kételkedés*, hanem a *metafizikai* — a hiperbolikus — *kételkedés* tárul elénk. Nem kell tehát csodálkoznunk, ha itt ismét találkozunk a kartéziánus metafizika minden ellentmondásával. Lássuk csak a második Elmélkedést: „Mi is vagyok én? Olyan dolog, amely gondolkodik... és akinek, egyébként világos és szabatos képzetei mellett kétségei, zavaros képzetei, képzelődései, illúziói, vannak. Vegyük hát szemügyre azokat a dolgokat, amelyeket általában a legeslegkönnyebben megismerhetőknek vél a köztudat, tudniillik a

kézzelfogható és szemmel látható testeket. Vegyuk például ezt a viaszdarabot. Csak az imént vették ki a méhkasból és még nem illant el belőle a méznek édessége, ami benne volt; ... Ám — íme — amíg beszélek, közelebb viszik a tűzhöz ... elolvad ... Vajjon ugyanaz a viasz marad-e a változás után is? El kell ismerni, hogy ugyanaz marad. Dehát mi az, amit a darab viaszon oly határozottan felismerhetünk? Vegyük figyelmesen szemügyre és gondolatban fosszuk meg mindattól, ami éppenséggel nem a viaszhoz tartozik és nézzük meg, mi marad? Nem marad semmi más, csupán valami, aminek kiterjedése van ... És ez a valami egyáltalában nem vízió, nem tapintás, nem képzelődés és nem valami zavaros dolog, hanem világos és szabatos «észbeli vizsgálódás».''

Az ízt, a színt, az érzékelhető kvalitásokat és e kvalitások változását (amelyek a viasznak a tűzhöz való vitele közben állanak be) Descartes szándékosan figyelmen kívül hagyja és ilyen módon reméli, hogy meghatározhatja a viasz állandó, örök formájának sajátosságait, mivel — amint kijelenti — ez tartozik leginkább «a viaszhoz általában». Ez a viasz szubsztanciája, ami a szellem intuiciójára és vizsgálódására vezethető vissza; a kiterjedés ez, minden általa felvehető formájával és alakjával, mint a négyszögletessé, vagy háromszögűvé lett viaszdarab. A viasz feloldódik a tér «világos és szabatos» eszméjében.

«A testeket — következteti a Harmadik Elmélkedés — nem az érzékek, vagy a képzelőerő képessége révén, hanem kizárólag felfogóképességünkkel ismerjük meg.» Ez a formula mindenek fölött állóan világosnak és szabatosnak tűnik a filozófus előtt,

noha mindenek fölött homályos. Tény, hogy a «felfogóképesség» a megismerő alany aktivitása és így nyilvánvaló, hogy a testeket csak a felfogóképesség révén ismerjük meg ; ebben a (dialektikus) értelemben a formula ránk erőszakolja magát ; el kell fogadnunk. Descartes azonban a metafizikai értelmezés kedvéért elhagyja ezt az értelmet és a testek szubsztanciáját a felfogóképességben *már meglévő*, adott intuicióra vezeti vissza, ami már egészen más dolog !

Márpedig ezek a testek és «a geometria tárgyát képező festi sajátosság» újból megjelennek a Hatodik Elmélkedésben. Descartes itt nemcsak saját testét, hanem a tárgyak érzéki kvalitásait is újból megtalálja.

«A testek kiterjedésén, alakján és mozgásán kívül észrevettem rajtuk, hogy kemények, melegek és minden egyéb tulajdonságokkal is rendelkeznek. Figyelembevéve mindezeknek a tulajdonságoknak a képzetét, amelyek gondolkodásomban felbukkantak és amelyeket mint egyedülállókat sajátosan és közvetlenül érzek, nyilván nem ok nélkül hittem, hogy gondolkodásomtól teljesen különböző dolgokat érzek, tudniillik testeket, amelyekből ezek a képzetek származnak. Mivel pedig azok a képzetek, amelyeket érzékeimmel fogtam fel, sokkal elevenebbek, sokkal világosabbak, sőt a maguk módja szerint szabatosabbak is voltak, mint bármelyik azok közül a képzetek közül, amelyeket szemlélődésbe mélyedve önmagamtól kitalálhattam, vagy amelyeket már emlékezetembe vésve találtam, úgy látszott, hogy ezek nem is származhattak az elméből és ilyen módon szükségszerűen más dolgoknak kellett ezeket bennem előidézniök . . .».

A Hatodik Elmélkedés szövegrészének a Harmadik Elmélkedéssel való szembeállítása világosan bizonyítaná — ha még erre egyáltalában szükség volna — a filozófus belső ellentmondását. A Harmadik Elmélkedésben elsődleges mozgásról van szó, ami a dolgokat a megismerő alanyra *vezeti vissza:* — a gondolkodó énre; ez a filozófiai redukció elejti a kvalitásokat, a metafizikai «intuícióba» folyik és egyedül neki kell a világos és szabatos ideák igényeinek megfelelni. Ezzel szemben a Hatodik Elmélkedésben a materiális testek kvalitásai és különbözőségei (beleértve a gondolkodó «énhez» tartozó testet is) nemcsak mint «eleven», de «a maguk módja szerint határozottan megkülönböztetett» testekként ismerhetők fel. Ha észrevevő képességünk nem teljesen csalóka és hamis, akkor ezeknek a közvetlenül érzékelt kvalitásoknak és különbözőségeknek észrevevő képességünkkel kapcsolatban lévő reális külsőségek felelnek meg!

Mit szűrhetünk le ebből a zavaros és ellentmondó gondolatmenetből és hogyan találhatjuk meg benne a rendszert?

a) A kartéziánizmus kettős mozgást foglal magában és ír le. Az egyik a dolgoktól a gondolkodás felé halad és egy termékeny *absztrakció* felé irányul, ami a megismerés formája, azaz a kvantitás, a rendszer, a mérték. A másik mozgás a gondolattól a dolgok irányába halad, ahol és ahogyan e dolgok természetes valóságukban léteznek. Ez az egy- és kétirányú mozgás nem más, mint az emberi megismerés dialektikus hullámzó folyamata.

b) Descartes azonban ezt nem veszi így észre. A két mozgást különválasztja egymástól és mindegyiket megállítja útközben. Igy az első mozgás a

gondolkodó szubsztanciáig, a második a kiterjedő szubsztanciáig jut el, de e két szubsztancia semmiféle kapcsolatban sincs egymással és tökéletesen különbözik egymástól.

c) Ilyenformán az eleven és termékeny dialektikus ellentmondást metafizikai ellentmondássá alakítja át, ami megmerevedett, meddő és feloldhatatlan. A gondolat és a kiterjedés kapcsolata, (mint a szemlélődő alany és a tárgy kapcsolata) megszakad. Az egymással szembenálló fogalmak egyoldalúvá merevednek, egységüket «vagylagos» ingadozás helyettesíti. A materiális szubsztancia *vagy* nem egyéb, mint képzet, *vagy* abszolút és elgondolhatatlan dolog. És ez a megismerés «problémája».

d) A gondolkodás világos és szabatos kritériuma (akárcsak a kételkedés!) kétértelmű és ellentmondó módon működik. Hol a «tiszta» képzet jelenik meg, mint egyedüli szabatos, különálló gondolat, hol az érzéki észrevétel. Az isteni igazságosságnak ugyanez a kritériuma: hol a tiszta «intuíció» igazságát indokolja, hol az érzéki adottságok igazságát.

e) Végül pedig Descartes szemében a kiterjedés és a gondolkodás mégis kapcsolatban van egymással (mégpedig ugyanakkor, amikor spekulatív és metafizikai idealizmusa szétfeszíti ezt a kapcsolatot és mindegyiket különállóan realizálja, de mégis kiváltságos helyzetet biztosít a gondolkodó szubsztanciának).

Gondolkodás és kiterjedés egymásba fogódzkodik és a kartéziánus tudomány a geometriai kiterjedés tudománya lesz.[1]

---

[1] A dialektikus mozgást újból felveti és továbbfejleszti Spinoza, de a kétértelműség és az ellentmondás

XVI.

A dialektikus ellentmondás, amit mint ilyent nem ismertek fel és ami a metafizikai spekulációban feloldhatatlanná válik, Descartes-nál és a kartéziánus gondolkodásban a *dualizmus* formájában jelenik meg.

A kiterjedést és a gondolatot még akkor is erőszakosan elválasztja egymástól, amikor a közöttük levő kapcsolatot éppen felfedi, történt légyen ez nemcsak a geometriában, de még a test és az észrevevőképesség létezésével számotvető tudatban is: «És bár lehetséges, sőt — amint mindjárt kifejtem, majdnem bizonyos — hogy testem van, amellyel igen szorosan egybe vagyok kapcsolva; nemkevésbbé pedig, mivel önmagamról világos és szabatos fogalmam van, már annyiban, hogy gondolkodó és nem kiterjedt lény vagyok, másrészt szabatos fogalmam van a testről, amennyiben a test csak kiterjedéssel bíró, de éppenséggel nem gondolkodó lény, — ennélfogva bizonyos, hogy én, azaz az én lelkem, ami által az vagyok, aki vagyok, valóban egészen más valami, mint a testem és testem nélkül is lehet és létezhet. . .» *(Sixième Méditation).*

A filozófus nem veszi észre, hogyan csempészi be idealista teológiai és metafizikai posztulátumát. Becsempészi pedig a «más valami», a «különböző» szó félreérthetőségének köpenye alatt, ami lehetővé teszi a számára, hogy teljesen *élválassza* a fogalmakat, azzal az ürüggyel, hogy ezek világosak és «szabatosan

---

változatlanul megmarad. «*Deus sive natura*» — mondja Spinoza. Isten, vagy természet? Szellem, vagy anyag? Melyik kifejezésre esik a hangsúly? A probléma egyre nehezebbé válik.

különbözők». Becsempészi továbbá az «egyrészt» és «másrészt» szócskák oltalma alatt, amelyek szerinte a szétválasztást igazolják, de amelyek ugyanakkor a kapcsolatot és ugyanannak a valóságnak dialektikus oldalait jelzik.

Mivel csak az imént szögezte le ezt a kapcsolatot, egyáltalában nem volna szabad magának megengednie azt az állítást, hogy «világos és szabatos» fogalma van önmagáról, mint gondolkodó lényről; hiszen csak az előbb igyekezett ennek az ellenkezőjét bizonyítani. Mivel azonban saját gondolkodásának mozgó, hullámzó voltát nem tudja megfogni, tüstént szétválasztja az adott fogalmakat és szétosztja őket két különálló szubsztancia között.

Ismerjük a kartéziánus dualizmus megoldhatatlan nehézségeit; ezek a gondolkodás és a kiterjedés, a lélek és a test közötti kapcsolatok megértésének lehetetlensége, a kartéziánus mechanika abszurd tételei, stb. Ha a «kiterjedt dolog» nem más, mint geometriai szubsztancia, akkor testünk mechanikus és nem más, mint gép. Az állatok öntudat nélküli gépek, amelyek nem rendelkeznek átmenettel, vagy közvetítő közeggel a nyers mechanizmus és a világos öntudat között.[1]

A kartéziánus dualizmusnak annyira összekuszált és homályos kérdése teljes egészében megvilágosodik, ha az ember erőszakosan megszakított dialektikus mozgást lát benne, amit nyersen szétttéptek és csalóka módon a «szubsztancia» metafizikájában folytattak.

---

[1] V. ö. A Cinque objections és a *Descartes-Gassendi* vita egész anyagát, amelynek később külön tanulmányt szentelünk.

Ennek a dualizmusnak karaktere sehol sem fejeződik ki és sehol sem lepleződik le jobban, mint a *Traité des Passions* első szakaszaiban. Descartes csodálatraméltó *dialektikus* mozgásban leszögezi a tudat, a lélek és a test egységét, kölcsönös függőségüket és szüntelen kölcsönhatásukat. Azonnal utána felállítja a következő elvont és spekulatív szabályt: «Az, amit önmagunkban tapasztalunk és azok a dolgok, amiket látunk, legyenek bár teljesen lélektelenek, csak testünknek tulajdoníthatók; és fordítva, minden, ami bennünk van és amit semmiképpen sem észlelhetünk valamely testhez tartozónak, lelkünknek tulajdonítható» (3. szakasz). Ebből következik, hogy «könnyen felismerhetjük, miszerint semmi sem marad meg bennünk, amit lelkünknek kellene tulajdonítanunk, hacsak nem a gondolataink» (17. szakasz). Igy fizet Descartes igen drága árat azért a bámulatraméltó erőfeszitésért, hogy a «testet, mint gépet» rekonstruálja (7. szakasz). A tüneményeket, az észrevételeket, magát az izgalmat és indulatot, a gondolkodó egyén fejlődését, a lélek és a test közötti szoros szövetséget érthetetlenné, felfoghatatlanná teszi (28. szakasz).

A kartéziánus dualizmus azt mutatja, hogy a filozófiának alapvető problémája — az, ami a kartéziánizmust is fenntartotta — egyáltalában nem volt megoldva.

Descartes két, egymástól határozottan különálló vonalból vezette le a lét megismerését — és e megismerés bizonyítását. Egyrészt a tudósok — főleg Galilei — másrészt pedig Montaigne serkentették szemlélődését; nemcsak különálló mivoltuk folytán, hanem azzal is, hogy bekapcsolódtak életébe és élettapasztalataiba, még mielőtt gondolkodásába

kapcsolódtak volna be. A dualizmussal e gondolkodásnak kettős arculata — lét és tudat, — tárgy és alany — kívül esik egymáson. A megszakított mozgás alapelemei elillannak, széthullnak és ez a széthullás nyomasztólag hat a gondolkodás későbbi fejlődésére.

XVII.

A kartéziánus analízis Descartes számára a módszer leglényegesebb részét jelentette és ezt jelenti a mi szemünkben is: a megismerés figyelemreméltó eszközét és lényegbevágó invenciót.

Eredetiségéhez ragaszkodnunk kell.

A metafizikusok Platótól Descartes-ig a megismerés síkján érzéki, főleg vizuális metaforákhoz folyamodtak. Szóhasználatuk sajátságosan jellegzetes. A fény, a sötétség, a nap, a hajnal és az alkonyat a megismerés számára egész szótárral és pompázó szimbolumokkal szolgált.

A megismerés még nem foglalta el *az őt megillető helyet* az emberi aktivitás és az öntudat ranglépcsőjén. Eszközeinek absztrakciója, mint ilyen, még nem lehetett «cselekvőleg» meghatározott. A «látás», a meglátás kérdése forgott mindig szőnyegen. Az «idea» eredetileg olyasvalami, ami látszik; maguk a «spekulálni, spekulatív» szavak is igen kifejezők. Az igazság önmagát szemléli; kívülről nézi önmagát. Ez a szemlélődő igazság az antik filozófus számára tehát nemcsak az *érzéki* világból vett tulajdonságokkal rendelkezik (például Platónál «az értelem napja», ami láthatatlanul hordja az abszolút és transzcendens Egy tételét), hanem *esztétikai* tulajdonságokat is mutat. Az ideák szépek és a Szépség magasztos idea.

Ugyanakkor, amikor az antik és középkor filo-

zófia ezt a kétértelműséget mutatja, anélkül, hogy tudna róla, homályos, etnográfiai eredetű (mágikus) érzéseket foglal magában. Az önmagát kívülről szemlélő tárgy, lett légyen a természetben, vagy a gondolkodásban, *tiszteletben részesül.* De vissza lehetett dobni a sötétségbe és a kárhozatba; a legkevésbé sem mutat olyan megszentelt hatást, amely a gondolkodót arra kényszerítené, hogy kívül maradjon rajta.

Nem az a fontos itt, hogy a vizuális metaforák spekulatív fennmaradására hívjuk fel a figyelmet, hanem hogy rámutassunk a mágikus érzések «aurájára», amit a vizuális metaforák magukbanfoglalva visznek a helyét kereső gondolkodás síkjára.

Az antik metafizika még együtt jár ezzel a homályos átszivárgással, ami természet és ember között fennáll és ami a kozmogóniát és a gondolkodás mágikus-misztikus kezdetét jellemzi. Az ember a természetben önmaga mását látja, viszont az emberi társadalmat az anyagi, állati- és növényvilág élőlényeihez, illetőleg ez élőlények összeségéhez hasonlónak képzeli. Mindennapi összefüggésükből kiszakított érzéki benyomások, képek, — ami egyébként az embernek a természettel szemben való gyengeségét és tehetetlenségét fejezi ki — a szimbolumok és eszmék magasságába emelkednek.

Aristoteles roppant erőfeszítése, hogy a tudomány kiemelkedjék, uralkodjék és hogy helyét egy elvont és a megismerés révén pontosan meghatározott eszköznek, az «Organon»-nak segítségével megtalálja, nem tudta őt visszatartani attól, hogy bele ne essék a mágikusok és misztikusok tévedéseibe. Például a csillagok szerepe igen jól ismert Aristoteles metafizikájában; élő és értelmes lények, akik egészen közel állanak az Érzékfölöttihez, az abszolút fényhez

és ilyen módon közvetítik és szórják szét ennek hatását az alacsonyabb szférákra. Az organon — a fajok és fajták osztályozása — amely kifejezéseit a közhasználatú nyelvből, pontosabban a biológiából kölcsönözte, nem akadályozta meg «kozmogóniai» elképzelését, ami testet öltött benne. Tudjuk, hogy Szent Tamás hogyan tette magáévá ezt a módszert: Aristoteles csillagait az angyalok helyettesítik!

Magától értetődik, hogy ez az «átszivárgás», a képeknek és a megismerő gondolkodásnak ez a homálya nem merítette ki a metafizikát. Más szempontokra, más területekre is kiterjedt, amikre már megelőzően felhívtuk a figyelmet; ez pedig nem más, mint a szociális, a társadalmi aspektus (a szóbanforgó átszivárgás maga is szociális tény, amit a társadalmi fejlettség bizonyos színvonala és az embernek a természet fölött nyert hatalmának foka határoz meg) és a tudománnyal való kapcsolat. Platonnál a matematikát illető elmélkedésében és Aristotelesnél a biológiára vonatkozó szemlélődésben ez fontos szerepet játszik. Ez az elmélkedés nem elég ahhoz, hogy a *megismerést* a közvetlenül érzékelt képekből kiszakítva *a maga síkjára helyezze.*

A tárgy tisztelete, a mágikus és megszentelt «influxba» vetett hit, ami áthatja és ami belőle az ember felé árad, illik a metafizikai homályossághoz. A közvetlen, az érzékelhető és az elvont interferenciát mutat; az elvontnak még nincs meg a megismerés aktivitásában világosan látható funkciója. De ugyanakkor, ebben a zűrzavarban, a gyakorlattól, a testtől, az anyagi munkától, tehát mindentől elválik, amin az embernek a természet fölött való hatalma nyugszik.

Végül is a kartéziánus géniusz megtörte a bű-

bájt, mivel majdnem teljesen megszabadította a megismerést a varázslat minden eszközétől.

A kartéziánus analízis, anélkül, hogy világosan látná, visszatér az akció legegyszerűbb tanítási módjához (nem a közvetlen benyomásokhoz, de a dolgokkal tevékenyen foglalkozó és már bizonyos *képességgel* és hatalommal együttjáró gyakorlat tanításához). Engels formulája, vagyis hogy egy diót elemezni annyit tesz, mint feltörni, a maga egyszerűségében megérdemli, hogy a legfontosabb formulákkal helyezzük egy sorba. Ez összegezi Descartes zseniális fogását, ami viszont az ember sok évszázados, mindennapi tapasztalatait foglalja magában. Az analízis, vagyis a tárgy mélyére törekvő megismerés nem respektálja a tárgyat és nem elmélkedik felőle, hanem hatalmába keríti és feltöri. Az analízis, azaz az aktív megismerés fenntartja a szükségesség és a gyakorlati cselekvés mozgását; mélyen behatol a dolgok fölötti *uralom* értelmébe; erőn alapszik és új erőt termel; ennek megismerése a gondolkodás «önmagában végződő» értelmében nem más, mint a legtágabb értelemben vett gyakorlat, a természet fölötti uralom *eszköze*. Nem más, mint közbeiktatott *közvetítő*, s közvetítés egy kisebb és egy nagyobb erő között, miközben mélyebben behatol a tárgyba.

Descartes-nak ez a látszatra oly egyszerű mondata, hogy «Az általam vizsgálat tárgyává tett nehézségek mindegyikét annyi részre kell osztani, amennyire csak lehetséges . . .» a megismerésnek, sőt az öntudatnak is új szakaszát nyitja meg. Az ember nem elégszik meg többé azzal, hogy misztikus módon ellopja az isteni tüzet. Most már nemcsak azt állítja, hogy «ura és birtokosa lesz a természetnek.» *(Discours*, VI. rész.) Még mielőtt ezt a tényleges uralmat

kiterjeszti és előkészíti, már hirdeti hatalmát. Felosztja a tárgyakat, a bonyolult realitásokat, ahelyett, hogy differenciálatlan tömbökként fogadná el őket, mint kvalitatív összességeket, amelyek szinte egy csapásra jöttek létre, az isteni befolyás részecskéik közötti végtelenül szilárd és homályos szálaival. A döntő szentségtörés megtörtént; az istenek és a teológia Istene elvesztették uralmukat. A szellemtől elragadott és megrémített hérosz felszabadítja a megszentelt csarnokot és profanizálja a templomot, — ami nem más, mint maga a világegyetem!

A Módszer második szabálya a megismerés minden dolga fölé a jogot és a hatalmat állítja. E dolgokat megcsonkítja és részecskékre bontja. A harmadik szabály, a megelőzőnek megfordítottja és kiegészítője, kijelenti, hogy ezeket a dolgokat a gondolkodás útján rekonstruálni lehet, ha a gondolkodás *rendszert* tart és az egyszerűtől halad az összetett felé: «Rendszeresen (kell) vezetnem gondolataimat, a legegyszerűbb tárgyakon kezdve; azokon, amelyeknek megismerése a legkönnyebb, hogy aztán lassanként, mintegy fokonként jussak el a bonyolultabb dolgok megismeréséhez . . .» Ez nem lehetséges másképpen, mint «a minden területen való teljes felsorolás útján» és oly módon, hogy semmit se hagyjunk figyelmen kívül (IV. szabály).

E mondatok mindegyike olyan halhatatlan, amilyen emberi szó csak lehet; gazdag értelmüket és jelentésüket azonban még nem tárták fel eléggé. *A megismerés végre elfoglalta az őt megillető helyet*, vagyis a *kezdet* problémája, a módszeres *rendszer* problémája, az igazi gondolatok *egymásbakapcsolódásának* problémája végre tisztán áll előttünk. És ennek a megismerő aktivitás által végre pontosan

meghatározott állapotnak kimeríthetetlen következményei lesznek.

Azonban Descartes ezen a területen túl messzire merészkedik és bizonyos, erejét meghaladó problémák megoldásában ítélőbíróként tetszeleg.

Először is hisz a megismerés tiszta, abszolút kezdetében. Kifejezetten azt gondolja, hogy ő maga, a filozófus, az ő énje, az ő *Cogito*-ja az, amitől az emberi megismerés datálódik. Ebben a hitben bentfoglaltatik az az állítása, hogy a gondolkodásnak — az ő gondolkodásának — mozgása az abszolút kezdetből és a valóság tökéletesen egyszerű alapelemeiből indul ki, hogy minden akadály nélkül a végcélba érjen és rekonstruálja az univerzumot. Ezt az ambíciót, ezt a nagyravágyó igényességet fejezi ki és hite szerint be is váltja. (A Discours 5. és 6. része, Principia, stb.)

Ám milyen jogon állítja le két irányban a megismerés mozgását, egyrészt az egyszerű alapelemek, másrészt a bonyolult realitások útján? Ki és mi engedi meg neki azt az állítást, hogy tökéletes és végérvényesen egyszerű, átlátszó és nem redukálható alapelemek vannak, minden későbbi analízist kívánó tartalom nélkül? Miért állítja, hogy az analízis és a szintézis mozgása már az első lökésre egybeesik a valósággal? Az embernek és az emberi gondolkodásnak a természet fölötti hatalmát állítva, mért csökkenti e természet mélységét és gazdagságát?

A létezést láthatatlanul a megismerésre vezeti vissza ugyanakkor, amikor a létezés megismerését állítja. A valóság egybeesik a gondolkodással — *az ő gondolkodásával!* A valóság és a gondolkodás adott pillanatban megszakadó, bonyolult kapcsolatának (vagyis a valóságba behatoló gondolati tényekedés-

nek) helyébe egy másik dolog lép. A *spekulatív posztulátum* nyer teret ; először csak láthatatlanul, észrevétlenül, mint minden posztulátum, később azonban teljesen kibontakozik minden következményével. Descartes, anélkül, hogy észrevenné, a létezést, a megismerésre visszavezető idealizmust posztulálja !

Két évszázaddal Descartes után a filozófiai gondolkodás szenvedélyesen arra veti magát, hogy az összetettet az egyszerűre és a létezést a megismerésre redukálja. A megismerés nem hajlik meg többé misztikus tisztelettel a valóság bonyolult volta előtt és az ellenkező végletbe csap át, amikor elveti a komplexitásokat. Az nem kétséges, hogy ez haladás, de közben megoldhatatlan problémákkal viaskodik. A pszichológusok a tudatot és a gondolkodást érzéki benyomásokra, élményekre akarják «visszavezetni», a szociológusok pedig a társadalmat egyének összességére redukálják, stb. Mivel a kartéziánus analízis visszaél a redukciókkal, kritikát és olyan reakciót vált ki, amely a megismerés és az antiracionalizmus bírálatának alakját ölti.

De ugyanekkor a megismerés előrehalad. Megmutatja a valóság bonyolult voltát, a valóság és a megismerés «végső alapelemeinek» csalóka együgyúségét, a valóság tökéletes, befejezett, kimerítő rekonstrukciójának lehetetlenségét. A legvilágosabb agyú tudósok és filozófusok munkálkodása folytán a kartéziánus analízis elmélete sokkal komplexebb teóriának engedi át a terepet, mégpedig a *dialektikus analízisnek.*

A Descartes-tól eredő *mechanizmust* bírálva — amely mechanizmus az összetettet erőszakosan az abszolút, végső, tovább nem egyszerűsíthető elemekre bontja —, a mechanizmus ellenfelei magára az analí-

zisre vetik magukat. A dialektikus gondolkodás azonban megmenti az analízist — mégpedig Hegellel, Marx-szal és Engels-szel, — mivel teljesen túlhaladjá a mechanizmust.

Descartes még ezen a ponton is ellentmond önmagának. Adott pillanatban tagadja, csalóka módon fenntartja, de valójában elárulja gondolkodásának mozgását. Amint behatol a valóságba és állítja, hogy a valóság áthatolható, egyszersmind tönkre is teszi a valóságot. A hérosz feldúlja a templomot!

XVIII.

Akik csak tanulmányozták és magyarázták a kartéziánizmust, valamennyien észrevették a *tapasztalatot* érintő megállapításainak zavaros voltát.

Egyik oldalon a tagadás felé halad; ennélfogva nem ok nélkül látott a kartéziánizmusban számos történész a tapasztalattól független ismeretelméletet. A *Discours*-ban úgy látszik, hogy a szerző a tapasztalat horderejét több hipotézis közötti *választás* kérdésére csökkenti. Amint mondja, semmiféle «sajátlagos hatást» sem vesz észre, «amit nem lehetne többféle módon levezetni», úgyhogy a legnagyobb nehézség «megtalálni, hogy e módok közül melyikhez tartozik». E formula szerint a tapasztalat szerepe valójában az elsődleges és legegyszerűbb alapelemekből, valamint a merőben elméleti hipotézisekből kiinduló számítások és *dedukciók* közötti választás kérdésére korlátozódik.

Ám e szövegrészt megelőző sorok mégis megcáfolják ezt: «Nem hittem, hogy az emberi szellem számára lehetséges volna megkülönböztetni a földön lévő testek formáit és fajait más testek végtelen

sokféleségétől, amelyek szintén a földön létezhetnének, ha az lett volna Isten akarata, hogy a földre helyezze őket, és következésképpen azt sem hittem, hogy használatunkra volnának rendelve, hacsak nem az okozatok előzik meg az okokat és nem használunk fel számos részleges tapasztalatot. Azt is meg kell vallanom, hogy a természet hatalma oly tág és átfogó, stb., stb.».

A lehetséges testek száma és változatossága tehát végtelen. A «természet» hatalma tág és átfogó. A tapasztalat lehetővé teszi az okozatoknak okokra való visszavezetését, vagyis azt, ami az *induktív* gondolkodás sajátja; ez a gondolkodás a tényből indul ki, hogy a tapasztalat alapján eljusson a törvényszerűségig.

E pontnál sokan igyekeznek Descartes-ot megtisztítani minden ellentmondástól, mivel valamely gondolkodás ellentmondó jellegében nem látnak mást, mint az abszurditás jelét és mivel a termékeny *dialektikus ellentmondás és a metafizikai ellentmondás* között nem tesznek különbséget, ami nem más, mint a dialektikus mozgás megállítása és megoldhatatlan problémába való megmerevítése. Gaston Milhaud, Descartes tudományos műveit vizsgálva, így jut el arra a következtetésre, hogy «egyedül azok hisznek valamilyen ellentmondásban, akik figyelmen kívül hagyják a tudományok történetét». *(Descartes savant,* 249. old.) Milhaud Descartes-ja megtisztult, önmagával kibékült racionalista metafizikus, aki a tapasztalat ellenfele. «Descartes metafizikája a gondolkodás értékén és egyszersmind Istenen alapszik és a tiszta ideákat biztosítja. Ez sarkallja Descartes-ot, ha nem is arra, hogy felfedezze, de legalább rekonstruálja az egész fizikát az Értelem megvilágításában . . .»

olymódon, hogy Descartes tudományos munkássága a maga eredetiségében — jóllehet kutatásokon alapszik és korábbi tudósok, valamint kortársak is sugallták — mégis «módszerének és metafizikájának közvetlen és egyenes függvénye». (Id. mű 248. old.) Descartes-ot erőnek erejével a logika Prokrustes-ágyába fektetik és önmagával összeragasztják az irgalmas történészek, akik gyöngéden hajolnak a filozófus műve fölé, hogy kioperálják belőle az ellentmondásokat, közben azonban nem veszik észre, hogy megcsonkítják! Azt, hogy a Módszer szolidáris a metafizikával és hogy elválaszthatatlanul hozzá van kötve, puszta véletlennek tekintik. Tehát vagy elfogadják a módszerrel együtt a metafizikát is, vagy pedig egyidejűleg elvetik mindkettőt és ilyenformán a fürdővízzel együtt kiöntik a csecsemőt is! . . .

Milhaud «tisztán» racionalista Descartes-jának megfelel Laporte, «radikálisan és tökéletesen empirista» Descartes-ja (477. old.), aki olyan átfogóan «pluralista», hogy még a vallási végtelenségnek fideista és pascaliánus szokás szerinti «tapasztalati, azaz kísérleti» bizonyítását sem zárja ki. Laporte szerint a majdnem irracionalista Descartes egyik legjelentősebb tanítása az lenne, hogy «a végtelen mindenütt megtalálható lévén . . . az ember a természetet nem tudja kimeríteni, sem pedig önmagát a természethez mérni és mivel így saját képességei nem elegendők, valamilyen emberfölötti támaszra van szüksége». (Id. mű 481. old.)

A dialektikus értelmezési képesség hiányában tehát egészen Descartes filozófiájának megcsonkításáig mennek és eltorzítják Descartes alakját. «Vagy» a tiszta Értelem szektárius és hideg filo-

zófusa áll előttünk, «vagy» egy abszurd filozófus, aki zavaros fejjel elmélkedik a végtelenről.

Az egyoldalú magyarázatok itt is, akárcsak megelőzően, teljes egészükben elvetendők. Descartes e ponton is ellentmond önmagának; azaz bonyolultabb és egyszersmind gazdagabb, de másképpen bonyolult és másképpen gazdag és gondolkodásában más módon kötött, mint ahogy azt a nem dialektikus kommentátorok vélik.

Descartes némelykor a tapasztalat ellen, máskor meg a tapasztalat mellett nyilatkozik. Egyébként elsőrangú kísérletező volt és ezt élete végéig még metafizikájának kikristályosítása után is folytatta. Milyen hatalmas erőfeszítést tesz a konkrét irányában a *Principiában*, vagy a *Traité des Passions* némely szakaszában! (V. ö. a 184. szakaszt: «Miért ólomszürke az irígy emberek arca». — 200. szakasz: «Miért kell kevésbbé félni azoktól, akik haragjukban elpirulnak, mint azoktól, akik elsápadnak?» Stb., stb.)

XIX.

És most mit válaszoljunk arra a kérdésre, hogy «materialista, vagy idealista volt-e Descartes?»

A kérdések és problémák értelmét és horderejét illetően egyet kell értenünk. A kérdéseknek és problémáknak a gondolkodás meghatározott körében s egy bizonyos nívón nincsen és nem is lehet csak korlátozott értelmük és horderejük.

Különösen szűk korlátok közé szorított területtel rendelkeznek a «vagy ... vagy» típusú problémák. Ha másképpen volna, akkor helytelenül általánosítanák őket, minek folytán, szétválasztva a

szembenálló fogalmakat, tönkretennék a dialektikus gondolkodást. A dialektika ellenfelei, mint Kierkegaard, de azóta nyilván mások is tisztában vannak annak a harcnak a jelentőségével, amit a «dichotomikus» metódus nevében indíthatnak a dialektikus módszer ellen.

«Idealista ön, s a *filozófiai* elsőbbséget a tudatnak, a gondolatnak, a léleknek, a szellemnek, stb. tulajdonítja, vagy materialista, aki mindezt a természetről, az anyagról, stb. tételezi fel?» Ennek a kérdésnek 1946-ban egyetlen, pontosan körülírt értelme van és vagy az *igazságnak megfelelő, vagy pedig hamis* választ von maga után.

Hozzá kell még tenni, hogy egy filozófiai problémáról van szó, mégpedig olyan időben, amikor a filozófiai problémák, mint ilyenek, egyre messzebb esnek, vagyis lassanként a gyakorlatban és a gyakorlat útján oldódnak meg. Ilyenformán tökéletesen helyes és jogos annak a vizsgálata, hogy milyen gyakorlat kapcsolódik a filozófiai idealizmushoz, és indokolt, hogy kissé közelebbről vegyük szemügyre, hogyan szándékoznak az idealisták társadalmi, politikai, stb. problémákat megoldani és próbáljuk ezekből leszűrni a megfelelő válasz elemeit.

Ami az ilyen módon felvetett dilemmát illeti, abszurd lenne, ha így formuláznánk meg: «Vagy a lélek, a szellem, az öntudat jelenti az életet, vagy a test . . .» Sőt maga a filozófiai probléma is, akár helyes, akár hamis választ von maga után, tévedések forrásává válik, mihelyt így teszi fel a kérdést: «Ön, aki a materializmust választotta, csak teste által és testéért él, — vagy pedig elárulja a materializmust? !»

Tudniillik ha így cselekszünk, elhatárolt, korlátozott *filozófiai* problémából indulunk ki. Már pedig pontosan ez az, amit a materializmus ellenfelei tesznek, akik nem szűnnek meg hangoztatni, hogy ha valaki materialista, akkor megtagadja a szellemet, a gondolkodást, ha csak nem akar összefüggéstelen és abszurd lenni! A gondolkodás valóságos mozgása viszont a következő: Ugyanazok, akik a természet, a test anyagi voltát állítják, a társadalom anyagi és gyakorlati alapját vallják és az embert «társas lénynek» veszik, a gondolkodás egyre növekvő gyakorlati uralmát is állítják a természet fölött és így a gondolkodásnak — ha nem is éppen «önmagában lévő», abszol t és metafizikai, — de dialektikusan hatékony és hasonlíthatatlanul *reálisabb* és igazabb valóságát vallják, mint az idealisták!

A szétválasztó okoskodásra számos példa van, amelyeket nem szükséges a maguk köréből és alkalmazási területükből kiragadni. E példáknak rendkívüli gyakorlati jelentőségük van.

Igy a következő dilemma is «igen» vagy «nem» választ követel: «Ma, 1946-ban, vagy a néppel kell tartani, vagy pedig vele szemben kell állást foglalni. Tehát aki nincs a néppel, az ellene van!» Ám e dilemma mellett nem szabad megfeledkezni a tétovázók hatalmas tömegéről, azokról, akik nem látják sem a problémát, sem a választ és nem is tudják a kérdést helyesen felfogni. A dialektikusnak ellenkezően kell cselekednie, hiszen tőle az elméleti dilemma gyakorlati figyelmet kíván a tétovázókat illetően, és nem azt, hogy kívül helyezze őket az egész kérdésen, vagy pedig minden elővigyázatosság nélkül a kifejezések bármelyikét húzza reájuk.

Viszont a következő dilemma abszurd: «Mivel a kultúrán eddig a burzsoázia uralkodott, a burzsoázia ellen kell küzdeni, az ő kultúrájuk és a kultúra ellen; — aki ezt nem teszi, az mellettük van». A tény azonban az, hogy a dialektikus mozgás, amely a kultúra, a tudomány és a technika kérdéseit a politikai és társadalmi problémákkal kapcsolja egybe, nem követel «igen» vagy «nem» választ, hanem éppen ellenkezően, «igen is és nem is» válaszokat. Hiszen a probléma éppen az, hogy ezt a kultúrát elválasszuk mind elméletileg, mind gyakorlatilag a «konzerváló» burzsoáziától, amely ma e kultúra folytatására, sőt «konzerválására» is képtelennek mutatkozik.

Ha azt állítjuk, hogy «azok, akik ma, 1946-ban, a kartéziánizmust óhajtják, vagy idealisták, vagy materialisták», akkor ezzel a szétválasztással felelünk a filozófiai problémára és eleget teszünk a határozottság, a világosság, és a szabatosság követelményének. A dilemma tehát az *őt megillető hely* felé tart, a kérdések és feleletek (dialektikus) *rendszerében.*

De az a kérdés, hogy «Descartes materialista, vagy idealista volt-e?», csak bizonyos tartózkodással vethető fel. Descartes tanulmányozása pontosan megmutatta a filozófiai gondolkodásnak Descartes idejében és műveiben feltalálható *közömbösítését.* A «materializmus, vagy idealizmus» problémája felbukkan *Descartes munkásságában is.* Felvetődik, nem tudatosan és nem Descartes-nál, de munkásságának *belső ellentmondásai* révén, mégis tőle indul ki, amint megjelenik utána is. A dialektikus gondolkodás története és a gondolkodás dialektikája tehát nem engedi meg, hogy Descartes-nak

tegyük fel a kérdést és hogy a kívánt választ szüntelenül gyötörjük a szöveget.

Descartes *egy időben és egyszerre materialista és idealista is volt*, számára szubjektív konfúzióban, ami odavezetett, hogy a filozófia későbbi fejlődésének folyamán *a probléma objektíven vetődjék fel.*

Azok a magyarázók, akik a kartéziánizmust a filozófusok egyik, «vagy pedig» másik osztálya felé tolják, kiragadják a helyből és időből, csalóka módon az örökkévalóságba helyezik — (még akkor is, ha ők maguk «materialisták!») Ugyanakkor hirtelen és ádázul rárontanak, hogy megszabadítsák ellentmondásaitól és jobbra-balra ráncigálják. Igy azonban csak azt érik el, hogy szétrobbantják a kartéziánus gondolkodást és ellentmondó oldalait egymás mellé helyezik. Ez az oka, hogy a nem kielégítően, vagy egyáltalában nem materialista és dialektikus filozófiai történelem kátyuba jut, ahonnan nem tud többé kievickélni.

Nem lenne igazságos, ha azt mondanók, hogy a kartéziánizmus idealista és materialista tendenciát *helyez egymás mellé.* Ez a tétel — a filozófusok «egymás mellé helyezett» eltérő «elemei» — eklekticizmust jelent; erőtlen gondolkodást és szigorú szabályok nélküli történelmet. Descartes-nál, magában az ellentmondásban, vegyül össze a két «tendencia» úgy, hogy csak tanításának dialektikus analízésével választható szét.

Foglaljunk tehát állást! Descartes összekeverte a materialista, sőt *nyersen materialista* tendenciájú élettant, orvostudományt és közegészségtant egy idealista metafizikával.

A kartéziánus tudomány (vagy ha úgy tetszik, Descartes, mint tudós!) hisz a tárgyban, a tárgy

valóságában, a természet gazdagságában — és a gondolat hatalmában, ami e szemszögből nézve a tárgynak az analízist és a rekonstrukciót illető képességén kívül a semmivel egyenlő.

A kartéziánus filozófia a gondolkodó szubsztancia és a megismerő alany teóriájából áll, ami kiszakítja a megismerő alanyt körülményeiből, mozgásából és mint ilyet az abszolútumig viszi.

Ez az ellentmondás még néhány megjegyzést tesz szükségessé:

a) Először is a kartéziánus «materializmus», amely a többi abszolútumon kívüli abszolútumként a kiterjedés *(res extensa)* fogalmát, valamint a gondolkodást (a *res cogitans*-t) veti fel, nem más, mint mechanizmus. Ez a mechanizmus a kartéziánizmus belsejében nem válik el a módszertől, amely az összetettet *tovább nem redukálható* egyszerű alapelemekre *vezeti vissza*. Az egész mechanizmus felveti a természet fogalmát és ilyen módon nem redukálható meghatározásokat, tehát abszolútumokat vet fel. A régi atomisták részesítették ilyen kiváltságokban az anyagi testecskék, azaz az atomok keménységét és rugalmasságát. Hasonló módon a geometriai idom is minden más meghatározásnál kivételesebb fontosságot nyer Descartes-nál. Ez a materializmus tehát *metafizikai*, mivel minden metafizika egy bizonyos körben a viszonylagos meghatározásokat egyoldalúan viszi át az abszolútumba. (Ezeket a viszonylagosan helyes meghatározásokat a metafizikus kívül viszi ezen a körön, általánosítja, «ellényegesíti», vagy «egyetlen személyben jeleníti meg» és ilyen módon megállítja a mozgásukat.)

Ennek így kell lennie, mert az a materializmus, amely a gondolkodó szubsztancia metafizikájába

keveredik, maga is metafizika. Ugyanaz a folyamat, amely az anyag geometriai meghatározását az abszolútumig viszi, az abszolútig viszi a gondolkodó aktivitás szubjektív jellegét is. A két «egyoldalúság» együtt halad, közös frontot alkot és csalóka módon kiegészíti egymást. Mindkét vonalon a metafizikus gondolkodó és megismerő reális emberi aktivitásából torz kinövéseket hoz létre.

b) Másodszor, a kartéziánus materializmus és idealizmus, bár zavarosan és ellentmondóan össze van keveredve, mégsem ugyanazon a síkon helyezkedik el.

Itt az «amennyiben» kifejezés folytán keletkezett megkülönböztetések használhatók, miután e szólásmód kifejezi a «modern» emberben jelentkező homályos és ellentmondó megnyilvánulásokat, amelyeket a XVI. és XVII. század óta észlelhetünk.

A középkor nem törődött ezekkel, mert egyetlen embert sem láthatunk a XIII. századbeliek közül, aki hol «amennyiben mint keresztény», hol «amennyiben mint tudós» fejezte volna ki magát. Ez a megkülönböztetés csak később lett közhasználatú még sok más, hasonlóképpen homályos, ha nem ellentmondó megkülönböztetéssel együtt, amelyek egymástól elkülönült, jóllehet lazán összekötött és rosszul elrendezett cselekményeket feltételeznek . . .

Ez az «amennyiben» tudós Descartes felvázolta a maga materializmusát. Mint ilyen, kontaktusban volt a tárggyal és nem tehette, hogy ne higgyen annak valóságában, amikor «egy irányban» még túl messze is ment ezen az úton, amikor e tárgynak «önmagában való», merev, örök és megmagyarázhatatlan realitást kölcsönöz.

«Mint ember» és főleg «mint filozófus» Descartes inkább a metafizikai idealizmus felé tájékozódik. Ez az ellentmondás nem jutott el a tiszta és szabatos tudatig — ami kinyilvánította volna a maga döntését, — mégis igyekezett kifejezésre jutni Descartes előtt és gondolkodásában fejlődésének megsejtései és megjövendölései révén. Mielőtt valamilyen problémáról tiszta képet alkotott volna, egyideig a boldogtalanság tudata, a szorongás és gyötrődés lesz úrrá rajta. Ez a gyötrődés, vagy inkább zavar olvasható ki a *Discours* sorai közül, az ideológiai csűrés-csavarásokból, sőt a többi filozófiai írásmű (elsősorban az Elmélkedések) kerülőútjaiból és ravaszkodásaiból is. Descartes itt kézzel-lábbal hadakozik, mint valamilyen szerencsétlen flótás, aki meg akar menekülni a teológusoktól és hevesen vitatkozik, hogy tiszta és szabatos eszméinek homályos teóriáját tiszta és szabatos formába öntse! Azonban ezt a szorongást és gyötrődést mindenütt, főleg pedig a *Discours*-ban, diszkréció, szemérmetesség, e nagy demokratának arisztokratikus modora, végül pedig sztoicizmusa *álcázza* (l. a *Discours* 3. részében), amely sztoicizmusnak egyik legmélyebb értelme talán éppen ebben rejlik.

Ez azonban nem jogosítja fel a kommentátort, hogy Descartes-ot kiszakítsa korából, hogy a végső problémákat illető emberfeletti víziókat és problémáinak világos, szabatos és időtálló tudatát tulajdonítsa neki. Öntudata nem győzte le a tiszta tudat eljövetelét jelző lelki gyötrődést!

c) «Mint ember», Descartes pontosan átveszi és bensejében megrögzíti korának társadalmi szerkezetét.

Tekintsünk vissza a multba és képzeljük ma-

gunk elé a jezsuitákat: védelmezői a nemzetközi Egyháznak — a fekete Internacionalénak — akkor, amikor a nemzetiségek kialakulnak és a kapitalizmust megelőző erkölcstan védői abban az időben, amikor a kapitalizmus megszilárdul. Még ha követjük is Pascalt és a jezsuitáknak kiváló gyakorlati éleslátást is tulajdonítunk, vagyis a cinizmusnak bizonyos fokát, feltétlenül el kell ismernünk, hogy két síkon mozogtak. Egyrészt jóváhagyták a kamatra adott kölcsönt, ravaszul kijátszva az Irást; ezáltal korukban «moderneknek» és ügyeseknek látszottak és az Egyház tanítását nagyon okosan alkalmazták az új követelményekre. Másrészt a középkori teológia és erkölcstan fenntartására törekedtek, ami kárhoztatta az uzsorát. Tantételüknek ez a kettőssége — hogy ne mondjuk, kétszínűsége —, ami oly módfelett megbotránkoztatta Pascalt, eléggé nyilvánvaló.

De mit mondjunk a janzenistákról? Kik voltak ők, — ők, akik a tiszta keresztényi erkölcstant védelmezték és így száműzték a kazuisztikát annak minden gyakorlati hajlékonyságával együtt? Ferencesek voltak-e, akik vagyonukat szétosztották a szegények között, és mezítláb indultak el az úton koldulni? Dehogyis! Éppenséggel a nagypolgársághoz, vagy a nemességhez tartoztak (így Étienne Pascal, Blaise atyja, a clermonti főadóhivatal elnöke volt). Aszkétizmusuk távol attól, hogy az evangéliumi közösség szellemét és tisztaságát tükrözze, óvatosságot, kissé szűk látókört, takarékosságot, bölcseséget és politikai elégedetlenséget fejezett ki, de kifejezte a kor burzsoáziájának tehetetlenségét is... Anélkül, hogy tudták volna, ők is két síkon mozogtak: a gyakorlatban a polgári

értelem keretében, az elméletben a hit és a teológia területén. Ami Gassendit illeti, aki Epikuros atomisztikus materializmusát újból felkapta, semmi sem utal arra, hogy kifejezetten ateista lett volna. A «libertinus» nemességnek alapjában véve reakciós és dekadens csoportját képviselte, de szintén két síkon mozgott. *Homo duplex*, nyilatkoztatja ki a kereszténység, amikor az ember árubabocsátását jóváhagyja és megörökíti. Az ember állítólagos kettős természete nagyszerűen kapóra jött a polgári kétszínűségnek : ezzel ámította magát és felhasználta céljai érdekében.

Descartes túlságosan óvatosan rendezte el *egyszerre* munkásságához szükséges anyagi nyugalmát és szellemi nyugalmát, életének és lelkének békéjét, semhogy felforgató nézeteket lehetne neki tulajdonítani. (V. ö. e pontot illetően: *Correspondence, Lettres au P. Mersenne*, Adam et Tannery, I., 271. old., 284. old.). Az álarcban járó forradalmárról és a felforgató gondolkodóról szóló tézist[1] — aki csalafinta módon kifog a teológusokon és módszerét tudományával együtt metafizikai fikcióba burkolja — a történelmi tárcák területére kell száműzni. A filozófusnak mind az önmagával szemben, mind pedig tekintélyek irányában tanusított őszinte óvatossága a megsejtéseket, az elkeseredést és az iróniát minden bizonnyal nem engedte tovább a sejtelem határainál. Ami idealizmusát illeti, ennek alapja túlságosan világosan jelentkezett a korban, Descartes életében, főleg magányában, semmint lehetséges volna a fikciók, vagy ravasz cselek területére száműznünk !

---

[1] *Maxime Leroy:* Le philosophe au masque : Descartes.

Kevésbbé lehet belenyugodni abba, hogy a metafizika a kartéziánizmusban a tudomány *interpretációjaként* jelentkezik. Vajjon Descartes érezte, hogy bizonytalan zónába került? Hogy gondolkodásának magabiztos lépteit vakmerő módon folytatta? Ez valószínűnek látszik. Hozzávetőleges becslés, tág formulák, intellektuális akrobatamutatványok, kanyarok, csapdák és legfőképpen mély és zavart szorongás ötlik a filozófus műveit olvasó szemébe. A *Discours* első három részének merész lendülete elhalványodik az óvatos, alattomos, ingadozó és zavart magatartás mellett. Descartes zavart szorongása átragad az olvasóra és nyilvánvalóvá válik.[1]

Ebben az irányban mindinkább előrehaladt és metafizikára, sőt kozmogóniára is szüksége volt! (L. a *Discours* hatodik részét és a *Principiát.)*

XX.

Anélkül, hogy Descartes-nak korát megelőző politikai nézeteket tulajdonítanánk, — hiszen minden szempontból rettegve, alig sejthette a Módszernek az állam reformálására és a «közösséget érintő» dolgokra vonatkozó alkalmazását, —legyen szabad

---

[1] V. ö. *Gilson* megjegyzéseit, id. mű 48—49. old., a kartéziánus metafizika töredékes fejlődéséről; Descartes «sorozatos összeadásokkal» dolgozik és «megelőző állításait... az általa felidézett ellenvetések szerint kiegészíti». Descartes opportunizmusa ma feltűnik a szövegmagyarázók előtt, akiket a kartéziánus «rendszer» nem vakított el, hanem felhasználják ezt Descartes gondolkodásának lassú megsemmisítésére. (V. ö. id. helyet *Laporte*-nál.)

kiemelnünk művének tárgyilagosan progresszív oldalát.

Ilyen módon jogosan látunk a *Discours*-ban *manifesztumot.*

E manifesztum homályossága és bizonytalansága korának jellegzetessége.

A feltörő és haladó liberális polgárság, amely a XVI. században már felforgatta a világot és amely a XVII. század felé tartott, hogy megossza az uralmat a nemességgel (Colbert) és hogy a XVIII. században forradalmi tettekkel hatalmába kerítse azt, nem ismerte fel világosan történelmi misszióját.

Ez a homályosság jelentkezik a XVII. század történetében. Ennek a polgárságnak képviselői, a janzenisták, bezárkóznak az elavult ideológiákba és reakciós ellenfeleikre, a jezsuitákra hagyják, hogy a doktrinákat a realitáshoz idomítsák!

Descartes e homályosság fölött bukkan föl, anélkül azonban, hogy ez elkerülné figyelmét.

Tárgyilagosan nézve, a *Discours*, ami Descartes szemében nem más, mint a merészségnek, óvatosságnak, elhallgatásnak és félénkségnek személyes keverékétől homályos valami, egy új korszak az eljövendő demokrácia, a tudomány, a természetfölött való technikai uralom és a régi társadalmi, valamint ideológiai keretekből felszabadult ember manifesztuma.

A *Discours* a világi, technikai, individuális, racionális, vagyis «modern» civilizációnak előhirnöke, mégpedig a feltörekvő polgárság pontosan megadott keretei között. Innen van, hogy a történelem két évszázadát dominálja, sőt dominálja a gondolkodást és az embert is, egészen a következő korszak

küszöbéig, egészen a *Kommunista Kiáltványig*, amely ismét felveti az értelem, a szabadság, az ember, a világ fölött való racionális uralom tételeit, pontosan azon a ponton, ahol a kartéziánus progresszió abbahagyta.

XXI.

A dualizmus, vagyis a maga mivoltában fel nem fogott ellentmondásnak metafizikai kifejezése, ami hasonlóképpen a kartéziánizmusban jelentkező megoldhatatlan spekulatív problémák kifejezése is, mind jobban clárasztja az egész doktrinát.

Az anyag *(res extensa)* és a gondolkodás *(res cogitans)* dualizmusa a lélek és a test kettősségére vezet, amiket érthető módon többé nem lehet összekapcsolni. Ezen a ponton Descartes egy felfoghatatlan elméletet agyalt ki: a lélek a tobozmirigy útján hat a testre, amely mirigy a koponyaboltozatban van felfüggesztve és a lélek akarata szerint minden irányban lengve kormányozza az «állati szellemeket». Ez a képtelen elmélet mutatja (éppen úgy, mint az állat-gép-teória) azokat az abszurdításokat, amelyek mellett Descartes spekulatív vakmerőséggel kitart és elszántsága előtt csak tisztelettel hajolhatunk meg! Álláspontjának következményeit nyugodtan, hidegen vállalja és ehhez is tartja magát. A tobozmirigynek ez az elmélete önmagában is kettős jellegű, ami eléggé mutatja azt a zavarosságot, amiben a kartéziánus módszer megüti a bokáját. Ez a spekulatív építmény egyik oldalon egész sor tapasztalaton nyugszik: Descartes agyvelőket boncolt és megállapította ennek a pici s az agyban függő mirigynek létezését «a csatorna

fölött, amelyen át mellső üregeinek szellemei közlekedhetnek a hátsó üregbéliekkel.» (V. ö. *Traité des Passions*, 3. szakasz és a *Traité de l'homme* végén.) Közben a tobozmirigy kiváltságos szerepét egyszerűnek és világosnak látszó, de lényegében elvont fogalomra vezeti vissza.

«Az ok, ami engem meggyőz, hogy a léleknek sehol másutt nem lehet helye a testben, mint ebben a mirigyben, amelyben közvetlenül fejti ki hatásait, az, hogy figyelembe kell vennem, miszerint agyvelőnk minden más része kettős», azaz «ugyanabban az időben csak egyetlen és egyszerű gondolatunk lehet», sőt a tárgyakról két szemünkkel csak egyetlen képet fogunk fel. Ebből szükségképpen következik az a gondolat, hogy az érzéki benyomások ebben a mirigyben egyesülnek. (*Traité des Passions*, 32. szakasz.)

Ez az absztrakt levezetés csatlakozik a lélek és test egyesüléséről alkotott általános szemlélethez, amely nemcsak hogy zavaros, de magáévá teszi a szkolasztikus tételeket is: «A lélek valóban az egész testhez van kötve és tulajdonképpen nem lehet állítani, hogy bármelyik részében lenne úgy, hogy a többiből hiányozzék ... amikor a szervek összeilleszkedése megbomlik, teljes egészében válik el...» (*U. o.* 30. szakasz). A kritikának nem esik nehezére, hogy megmutassa, miszerint egy testetlen lélek semmiféle hatalom fölött nem rendelkezik, amellyel a test valamelyik részét mozgásba hozhatná, még ha ez oly parányi is, mint a tobozmirigy és hogy a kartéziánus lélek hol mint a test «szubsztanciális» formája (30. szakasz), hol mint felfoghatatlan kapocs jelentkezik, a megelőző nézet ellenére, amely szerint kifejezetten a test egy részére lokalizálódik.

Itt tehát egy pontos példán meglephetjük a kartéziánus gondolkodás és módszer funkciójában rejlő «dualizmust». A tapasztalat és az elvont következtetés dualizmusa ez, az állítólag tiszta gondolkodás és a bonyolult, homályos valóság dualizmusa. Ez az a belső ellentmondás, amelytől Descartes elválasztja és egymás mellé helyezi a fogalmakat anélkül, hogy erről az ellentmondásról, mint ilyenről, halvány sejtelme is volna.

A dualizmust ismét megtaláljuk az Értelemnek lényünk többi részével való viszonyában: Isten és a világ, a végtelen és a véges kapcsolatában, — amelyek felfogható kötelék nélkül egymástól különállók és különbözők — a szabadság és a szükségszerűség viszonyában, — röviden minden kartéziánus spekulációban. (V. ö. az alábbiakkal.)

Az ilyen módon tolerált dualizmus *kompromisszum* formáját ölti. Az összeférhetetlen kifejezések és tételek külön fogadtatnak el, de együttesen nyernek igazolást.

A kompromisszumnak e légköre révén, Descartes tökéletesen beleillik korába. Ez is, ez az atmoszféra is ott él a feudalizmus és a burzsoázia közötti kompromisszumban, a teológia és a kritikai értelem, a hit és a tudomány között és ez a kompromisszum évszázadokig tart. Tudatosabb és megbotránkoztatóbb formában találkozunk vele Kant filozófiájában, ahol a teológiai metafizika és a tudomány a hit s az értelem két, egymástól elkülönített területre oszlik és két, egymástól elválasztott emeleten él közös háztartásban: — a «noumenon» és a «phainomenon», a megközelíthetetlen másvilág, — ami örök és anyagtalan — és ez a földi, érzékelhető világ.

A kartéziánus kompromisszum ilyen módon megvilágítva tökéletes választ ad a megelőzően minden megnyilvánulására vonatkozóan vizsgálódás tárgyává tett kérdésre. A kompromisszum Descartesnál — akárcsak Kantnál — nyilvánvalóan *őszinte.* Homályos, de a világos és szabatos eszmék filozófusa, mint ilyet, elfogadja, és határozzuk el, hogy nem értjük meg, ha nem akarunk mást találni nála mint világos és tiszta eszméket, mivel erről beszél minden pillanatban. Descartes megállott az Értelem merész útján, mivel a létező és a virtuális közötti kompromisszumban, a hagyomány és a kritikai ész között helyezkedett el. Külső és belső óvatossága és világfias diszkréciója játszotta ebben az említett szerepet. Gátat szabott saját okoskodásának, mihelyt az fenyegetni kezdte korának alapvető kompromisszumát és saját gondolkodását.

Igen, ma joggal csodálkozhatunk, hogy a modern gondolkodás hérosza — vagy heroldja — nem jutott el gondolatmenete végéig. Joggal csodálkozhatunk, hogy a társadalmi tényeket kivonja kritikai és konstruktív módszere alól, hogy vallási szempontból nem volt libertinus és ateista, a filozófiában materialista, a politikában pedig forradalmár. Ha ezt tette volna, világosan és határozottan összhangban lett volna önmagával. Lehet! De konkréten véve és a történelemben a dolgok nem így folytak le. Távol attól, hogy Descartes megsejtéseinek hipergeniális és korát megelőző értéket kölcsönözzünk, türelemmel helyre kell állítanunk, rekonstruálnunk, a kartéziánizmus anyagi és erkölcsi környezetét. A fel nem fogott ellentmondástól a dualizmusig, a dualizmustól a kompromisszumig, Descartes egy «modus vivendiben» rendezkedett

be, ami elfogadhatónak tűnt fel előtte, amennyiben a fennálló renddel, a hivatalos hatalommal, a teológiával és a vallással szemben előnyös volt. És ez a kompromisszum mindinkább elárasztotta tanítását és — biztosította sikerét.

Descartes keresett, tapogatózott, mégpedig némelykor igen kínosan, sőt némelykor ravaszsággal is élt a teológusokkal szemben (mint Montaigne és Rabelais). Korát nem szárnyalta túl «transzcendens» módon.

Gilson, Gouhier, Laporte, misztikus, teológiai és középkori Descartes-ja, és Milhaud, vagy Maxime Leroy csorbítatlanul racionalista, illetőleg forradalmár Descartes-ja között áll az igazi Descartes, akit egyedül csak a dialektikus materializmus tárgyilagos módszerével találhatunk meg.

XXII.

A megismerés haladása a kartéziánizmus tanulmányozásán keresztül most már komplex jellegében jelentkezik.

A klasszikus racionalizmus és empirizmus hitt a megismerésnek az ideák és jelenségek összegyűjtése révén való *egyenesvonalú* fejlődésében. A klaszszikus racionalizmus és empirizmus a legkínosabb fáradsággal igyekszik megmagyarázni a tévedést. (És ez magánál Descartes-nál is elég jól észrevehető.) Attól az egyetlen ténytől, hogy az emberi lényben az igazságnak meghatározott és kiváltságos funkcióját vélték felfedezni — élmény, vagy értelem formájában, — sohasem jutottak el annak megértéséig, hogyan tévedhet az ember!

Ezért van az, hogy Descartes a tévedés két

elmélete között ingadozik. Hol homályos ideáknak tulajdonítja, (de miért vannak homályos képzeteink a világosak mellett?), hol pedig szabad akaratunk afféle felsőbb rendelkezésének, ami nem engedi, hogy a világos képzetek korlátokba szorítsák és önkényesen igaznak tüntet fel olyan dolgokat, amelyek nem világosak.

Olyan doktrina ez, amelynek ellentmondása kirí a szövegből: «Amíg néhány, előttünk nagyon is világos igazságra felfigyelünk, ezekben semmiképpen sem kételkedhetünk. Ha azonban ugyanezeknél nem vagyunk eléggé éberek, egyetlen egy sincs, amelyikben okkal ne kételkedhetnénk . . .» *(Réponse aux 7e objections,* D.). Ez a szövegrész a kételkedést bizarr módon a tévedések területére száműzi és a tévedést a figyelem és az éberség hiányának tulajdonítja, noha *a figyelem elég volna ahhoz, hogy megismerjük az igazságot.* Másrészt a negyedik Elmélkedés kijelenti: «Ha közelebbről vizsgálom magam és kutatom, melyek az én tévedéseim — mert egyedül ezek tanuskodnak amellett, hogy tökéletlen tulajdonságok is vannak bennem — azt találom, hogy e tévedések két ok közreműködésétől függnek; tudniillik a megismerés bennem levő tehetségétől és a választás tehetségétől, vagyis szabad akaratomtól . . . Mert az értelemmel egymagával nem állítok és nem tagadok semmit, csupán a dolgok képzeteit foghatom fel, amelyekről aztán állíthatok, vagy tagadhatok valamit . . .»

A dualizmus itt a következetlenség arányait ölti, mégpedig egészen meglepően, hiszen olyan filozófusról van szó, mint Descartes. De tisztán látható, hogy honnan származnak nehézségei. A tökéletlenség és tökéletesség hierarchiájának csúcsán

Isten áll. Isten létezésével együtt jár tökéletessége és igazságossága. Az építményre Isten igazságszeretete teszi rá a koronát és ő kezeskedik az emberi Értelem igazságszeretetéért is. Isten nem csalatkozhatik. De hát akkor mi a tévedések oka? A homályos ideák? Ám Isten miért engedi, hogy homályos és csalóka képzeteink legyenek és mért szolgáltat ki ezeknek bennünket? Tulajdonítsuk hát tévedéseinket szabad voltunknak. De ebben az esetben szabad mivoltunk és akaratunk az értelemmel vetélkedő tényezők lennének, az értelemtől függetlenek, végtelenek és abszolút igaz, vagy téves rendelkezésekre képesek, anélkül, hogy tudnók, miért. Viszont úgy látszik, hogy a szabad akarat még szabadabb lesz, ha nem engedi magát a világos eszméktől szűk térre szorítani! Tehát az emberi szabadság magára veszi a hibát és a bukást; magára vállalja az ördög, a gonosz, a tévedés szerepét, miközben ő is megtestesült tökéletesség és Isten képtelen rá, hogy ne legyen szabad! A filozófus belegabalyodik spekulációjába és ellenfeleinek olyan választ ad, amilyet tud, hol ilyen, hol olyan gondolati síkon, félig őszintén, félig ravaszul.

A teológusok és a metafizikusok képtelenek a tévedést és a bűnt azáltal megmagyarázni, hogy egy jó és igazságos Istenre hivatkoznak! . . .

A dialektikus gondolkodás a megismerés reális történetében bonyolult, egyenlőtlen kialakulást mutat. A tévedés és az igazság összekeveredik, majd később szétválik. Valamely igazság felfedezése tévedéseken keresztül történik, mint ahogyan a csecsemő piszok és szenny között születik. . . Ez a gondolkodás sorsa is. Descartes is túlzásokból és az általa ténylegesen elért megismerés idealista kinövéseiből indult

ki és spekulatív idealizmusának tévedésein keresztül a megismerésnek valóban új formáját teremtette meg, a megismerés *új eszközét*, ami az *analízis* volt és marad.

A reális *tartalmat*, a hatékony formát és a *formalizmust*, amely e formát a tartalomtól elválasztva metafizikai «szubsztanciára» vetítette ki, Descartes még nem tudta és nem is tudhatta megkülönböztetni.

Az absztrakciónak és a dolgokba aktívan beavatkozó gondolkodásnak új képessége Descartestól származik. Ez pedig Descartes előtt nem tűnhetett fel másképpen, mint metafizikai magyarázat formájában, mégpedig meghatározott történelmi keretben, az individualizmusban, (az elmélet és a gyakorlat közötti szálak széttépése kapcsolatuknak egy *elhatárolt*, a matematika és a fizika viszonyát illető részen való helyreállítása után, *sulyosabbá vált)* a gondolkodás transzcendentális és hagyományosan teológiai Értelemhez kötött képességében, a hierarchia csúcspontjában.

XXIII.

Most már csupán Descartes arcképét kell szemügyre vennünk és megmondanunk, hogy milyen ember volt.

Ime, itt van. Franz Hals csodálatosan fogta meg ennek az arcnak kétértelműségét.

Először is a tekintete: Fény, éles és szúró világosság, tiszta és határozott tekintet, ami azonban a ködös szembogár homályos és halvány csillogásában merül el. Ez a tekintet kifejezetten éles volta ellenére is valami mélabús árnyékot mutat; Minerva-baglya,

a spekulatív bölcsesség, csak éjszaka röpül. A nehéz és félig csukott szemhéjak mintha kerülnék a külső fényt és ráborulnak a belső világosságra, amely akaratlanul is áthatol rajtuk, de csak gyönge szikraként. . .

Most pedig nézzük, milyen erőt fejez ki ez a kép. A gúzsbakötött szilárdság, amely visszahull, mielőtt kibontakozhatott volna s amelynek a mértéktartásba való visszahúzódása az érett férfi győzelmét jelenti . . .

Széles, gúnyos száj, ami egyáltalában nem mutat jóságra, vagy érzékiségre. Ám ugyanekkor mérhetetlen szomorúság is borul erre az arcra: a magány, a kételkedések, a próbálkozások s a tévedések szomorúsága; az ürességben és a sötétségben bizonytalanná vált lendület szomorúsága.

Nagy, erős és merész orr egészíti ki az arcot. Egy földi ember alakja ez, aki ha el is szakadt a földtől, mégis van rajta valami földszínű és fakó. Kár, hogy a paróka eltakarja a homlokot.

Ez az arc magabízó és egyben nyugtalan embert mutat, aki merész és óvatos, türelmes, jámbor — és fájdalmas. Parókája és fehér, kifogástalan, papos nyakravalója ellenére is, — amely tökéletesen megfelel a XVII. századbeli divatnak — nyugodtan nézhetnők akár alkimistának, vagy varázslónak, ha ez a barátságtalan elnevezés nem lenne titokzatos és ez az önmagából fényt és egyszersmind gyötrelmet merítő ereje a léleknek irónikus és makacs. Az arc, amely mögött e lelket látjuk, erőd és egyben fogház is, amely falai közé zárja.

Ám azért ez az ember mélységesen emberi. Nem páváskodik zsenialitásában romantikus módon, mint bizonyos exaltált s egyben csonka, egyoldalúan

szertelen zsenik, akik utána következnek. Az arcáról leolvasható szerénység és mértéktartás nem zárja ki — sőt ellenkezőleg! — a komplexitást és mélységet, még kevésbbé a titkolt, belső gőgöt, de anélkül, hogy az átlagos emberi mértéket túlhaladná.

Descartes megmutatja, hogy nagy művek létrehozásának egyáltalában nem a rendkívüli, hanem a csöndes szellemi zónák kedveznek leginkább.

Hozzá kell még tennünk, hogy ezt a húsból és fényből való embert, akiről egy nagy festő olyannyira megindító bizonyítékot hagyott ránk, még nem gyötörték meg a legkegyetlenebb és legmélyebb ellentmondások, amelyek nélkül az ember nem emelkedhetik a hús és a természet fölé, hogy azt mind jobban hatalmába kerítve «urává és birtokosává» váljék.

3. DESCARTES TUDOMÁNYOS MUNKÁSSÁGA

A) *A matematikai tudományok.*

I.

Descartes matematikai munkásságát különféleképpen értékelték.

Az elvont racionalizmus teoretikusai eleinte kissé túlságosan könnyen hittek a «kartéziánus csodában». A *Discours*-ban abszolút kezdetet láttak és így tőrbe estek, mivel elfogadták azt a büszke képet, amelyet Descartes önmagáról akart hátrahagyni. A *Discours*? Gongütés a történelemben, amely az örök Értelem, a Szabadság és a Szellem váratlan színrelépését jelzi.

Ezzel kölcsönös vonatkozásban a kartéziánus matematika úgy jelent meg, mint egy forradalom, mint a semmiből — *ex nihilo* — való teremtés.

Ezt a leegyszerűsített képet azóta maguk a racionalisták módosították. Comte és a XIX. század történészei által Descartes Analitikus Geometriájában látott forradalom tehát egy illuziót takar. Sem forradalomról, sem a matematikát radikálisan átalakító és a tudományokat megújító teremtésről nem lehet szó, csupán — a görögökhöz való visszatérés

utáni — normális fejlődésről, irányító eszmékről és ezek analíziséről. (G. Milhaud: *Descartes savant.* 141. old.)

Milhaud szerint annak az állításnak a bizonyítéka, hogy Descartes a maga idejében jött, abban a tényben van, hogy ő és Fermat egymástól függetlenül, de egyidőben jutottak ugyanazokra az eredményekre. *A Géométrie* megjelenését megelőzően Fermat *Isagoge*-jában már felmerül a koordináták rendszerének ötlete, hogy ezáltal ábrázolja az egyenest, majd a kúpot.

Milhaud felsorolja a Descartes-ot megelőző matematikai munkákat: Keplert, Tartaleát, Cardanust, Bombellit, Vietát, Albert Girard-t, Goliust, stb., stb. Majd arra a következtetésre jut (kissé elhamarkodottan), hogy Descartes eredetisége legfőképpen a metafizikában nyilvánul meg. (V. ö. 246. old.: «Mint metafizikus... bizonyosan teremtőbb szellem, mint a fizikában, vagy a geometriában.»)

Igaz viszont, hogy másrészt — Tannery példáját követve — Milhaud kissé erőszakolja Descartes zsenialitását, amikor Cavalieri, Pascal, Leibniz és Newton előtt a végtelen kis mennyiségekkel való számítást neki tulajdonítja! Kétségtelen, hogy ez a megállapítás nem hamis. 1632-ben Mersenne, Fermat nyomán, a parabolikus négyzeteket illető egész sor problémát vet fel Descartes előtt. Descartes három hónappal később olyan megoldásokat ad, amelyek feltételezik az $y^m = px$ egyenletnek az m fokú parabolával való integrálását. (V. ö. *Tannery*, II. 252—253. old.) Csakhogy Descartesnak nem méltóztatott közölni a módszert, amellyel eljutott ezekre az eredményekre!

Az *Encyclopédie française*ben közölt és a mate-

matikai tudományok összességére vonatkozó jelentős munkában (I. kötet), a Hadamard által írt bevezető rész csak számos fenntartással idézi Descartes-ot a modern matematikai tudományok megteremtői között. Hadamard a modern matematikai módszert inkább Pascalnak tulajdonítja, mint Descartes-nak. (*Introd.* I. 52., 5. col. 1.) Az analitikus mértanról Hadamard így ír: «Az ötletet Descartes-ra vezették vissza. Nézzük csak ezt meg pontosan. A régiek már több ízben alkalmazták a koordinátákat; a tengelyektől még azt sem kívánták, hogy derékszögben álljanak. Nemcsak az egyenes vonal és a kör egyenleteit alkották már meg, hanem a három kúpét is... Ami Descartes-ra vezethető vissza, sokkal inkább az, hogy a megfordított szempontot helyezte előtérbe... hogy észrevette, miszerint minden x és y közötti egyenletnek egy görbe sík felel meg. Descartes felfogása az algebrának Vieta óta meglevő alapjai által lehetővé tette az egyre bonyolultabb görbék megszerkesztését, mégpedig anélkül, hogy az algebra területét el kellett volna hagyni, minthogy egy algebrai egyenlet, amit úgy nyerünk, hogy egy többtagú x és y kifejezést 0-val tekintünk egyenlőnek, olyan magas fokra emelhető, amilyenre csak akarjuk...» (I., 54., 2., 1. és 2. oszlop.)

Igaz, hogy Hadamard az egykorú (axiomatikus) logikai formalizmushoz kapcsolja a maga ismertetését és kedvező színben kommentál néhány formulát, amelyek a dialektikus logika szerint a legártalmasabbak közé sorolhatók, mivel a formának a lényegtől, a tartalomtól való elválasztására törekednek, mint pl. a Russelé is: «A matematika az egyetlen tudomány, amelyben sohasem tudjuk, miről van szó, sem azt, hogy igaz-e, amit mondunk». Vagy ez:

«A matematika az a művészet, amely a különböző dolgoknak azonos nevet ad». (Id. mű. I., 52., 2. és 3.)

Ezek az idézetek kellőképpen megmutatják, hogy a matematika története ugyanabban a bizonytalanságban leledzik, és talán ugyanabba a kátyúba is jutott, mint a filozófia története. Descartes alakja rossz helyre kerül és a kommentátorok veszélyesen ingadoznak: — hol emberfeletti ember, hol plagizátor, — némelykor pedig egyidejűleg mind a kettő!

II.

Lehetséges-e e kérdést némileg is megvilágítani? Igenis lehetséges, ha egy egyszerű észrevételből indulunk ki. Descartes nem alkotta meg a modern matematika minden részét. Ellenkezőleg: műve különböző munkák rendkívül kusza, bonyolódott egészében gyökerezik, amit a kérdéshez értő szakemberek újabban felismertek.

Mivel járult hozzá Descartes a matematikához, mivel gyarapította? Pontosan azzal, hogy ebben a káoszban *rendszert* és *kiindulási alapot* teremtett. Hozzájárul tehát, hogy elhelyezhető és az *őt megillető síkra* állítható legyen, nemcsak az általános tudományos megismerés, de pontosabban a matematikai tudomány is és ez az ő Módszerének megfelelően történt.

A Módszer alapelvei ugyanis — konkrét jellegzetességükben véve — a következők:

a) Minden tudomány *kezdet*. A «kezdet» nem egyszerű tapasztalati, pszichológiai, vagy történelmi tény, hogy utaljon, vagy emlékezzék egy bizonyos pillanatban történt «kérdésre», vagy hogy egy bizonyos tárgyra gondoljon. Más szavakkal kifejezve,

a kezdet problémája nem *szubjektív* probléma, hanem *objektív és logikai* probléma *is*. Minden tudománynak meg kell határoznia a maga kezdetét, kiinduló pontját, alapvető kategóriáit, ezeket, fokozatosan haladva, pontosan körülírva s a megfogalmazások és tények roppant összegabalyodottságában kell tennie.

b) Minden tudomány (már kezdetétől fogva) egy *rendszert* foglal magában.

Más szóval: minden tudományban a megismerés láncolata egy belső törvénynek hódol. Nem lehet szó sem egymás mellé való helyezésről (objektív, vagy szubjektív tényeket illetően), sem pedig a priori dedukcióról, hanem a kimondott tételek *rendjéről*. A pozitív kutatás a tényekkel kapcsolatban ezt a rendet felfedi és meghatározza; és ekkor beszélhetünk megismerésről, abban a mértékben, amelyben a rendszer megfelel (a gondolkodás meghatározott szintjén) a valóság láncolatának (a valóságba való behatolás meghatározott szintjén).

Descartes tévedése, amint megelőzően láttuk, abban rejlett, hogy a kezdetet *abszolútnak* tekintette és azonosította a gondolkodás tiszta és végleges állapotával. Hasonló tévedés volt, hogy alapelemeit csupán a *matematikai rendszerből* kölcsönözte.

Ugyanilyen mértékben — főként a matematikai tudományokat illetően — módszertani principiumok is felvetődtek, amelyek e tudományt megfelelő síkra helyezve, pontosan megvilágították a dolgok állását.

III.

Az algebrai jelöléseket tehát nem Descartes alkotta elejétől végig.

Már Diophantos betűkkel jelölte a mennyisé-

geket. Ezt az eljárást a XVI. század közepe óta tökéletesítették. (*Buteo* Logistica-ja. 1555-ben.) Az ezekből a munkákból származó jelzésekben az ismert, vagy ismeretlen mennyiségeket betűk jelölik, de az ismeretlent (Cosa szerint, akiről a «kozikus» jelzés vette a nevét) és haladó hatványait külön jelek fejezték ki.

Vietá-nál ugyanaz a betű, az *A*, szolgál az ismeretlennek és hatványainak jelölésére; az egyenletek pedig az «*A quadratus*», «*A cubus*», stb. szóbeli kifejezést viselik. Ezek a kifejezések nehézkesen és fáradságosan kezelhetők. Sőt mi több, Vieta tudja, hogy a négyszögnek kerülete és területe van, a kockának pedig térfogata. De azután? A kifejezések elvesztik értelmüket.

Descartes zsenije abban áll, hogy *rendszert* és *kezdetet* vitt a jelölések e zűrzavarába. Elsősorban is megfosztja a jelzéseket mágikus tekintélyüktől, amelynek nevében a matematikusok csak a nagy betűket használták. Azután anélkül, hogy szem elől tévesztette volna, hogy az egyszerű betű hosszúságot jelent, felszabadítja a hatványnak a maga elvontságában való jelölését, és — ami a legfontosabb — a szó helyett számmal fejezte ki. Nem a kifejezés geometriai értelme volt fontos akkor (nem felejtették ugyan el, de csak második helyre szorult), hanem a *hatványok rendszere*, az algebrai kifejezés foka: x^2, x^3, x^4, x^5, stb. ($x^1 = x$; $x^0 = 1$.) Ennek az egyszerű és egyszerűsítő ötletnek révén Descartes összehasonlíthatatlanul megkönnyítette az algebrai számítást, és ki is terjesztette, mivel ettől fogva minden hatványt ki lehetett számítani. Sőt még többet tett: bevezette az osztályozás elvét. Minden mennyiséget effektív kezdetére vezet vissza:

a számra, a hosszúságra. Ebből következik, hogy egy y^2 és x^2-ben foglalt kifejezés például megfelelhet egy felületnek. $x^2 + y^2$ *adott esetben* az x és y-on szerkesztett két négyszög összegét jelölheti. Emellett ez a megegyezés nem intuitív többé és nem tekinthető szükségképpen adottnak. Az $x^2 + y^2$ kifejezés hosszúságot, görbét, kört *is* jelölhet; x^3, x^4 kifejezésekkel ilyen módon a fokok szerint osztályozott görbéket jelöljük és nem ejtjük el a jelölések egészét.

Meg kell jegyeznünk ezeknek a matematikai eljárásoknak egyidejűségét és összefüggését. Minden mérés kezdete a hosszúság; a számok rendszere alapvető. *Rendszer és kezdet* együtt jár és rendet teremt az eddig empiriko-mágikus és egyben elvontságukban hatástalan szimbolumok zűrzavarában. A számolás technikájában Descartes-nak köszönhető tökéletesítéseket tehát nem lehet elválasztani Descartes legjelentősebb invenciójától, az Analitikus Geometriától, Ez a két felfedezés ugyanazon gondolati mozgás útján működik, minthogy kitevőkről és tetszésszerinti fokon meghatározott görbe x és y meghatározatlanokat összekötő egyenletek megfeleléséről van szó. Ez a gondolati mozgás a matematikai gondolkodást *dialektikusan* helyezi a maga sajátos területére és formálisan lehántja róla kezdeti *tartalmának* kuszáltságát, vagyis a funkcionálisan meghatározott absztrakcióról a hosszúságot, a számot, (mégpedig formálisan, azaz valamilyen forma irányában). Ez a forma és a tartalom kialakulóban lévő dialektikája.

A kísérleti tapogatódzásokat és a matematikai tapasztalatokat a gondolkodásnak mélyen létrejövő mozgása útján idézhetjük fel. Történelmileg kétségtelen tény, hogy az analitikus geometriát Des-

cartes 1631-ben fejtette ki és öntötte formába, Pappus problémájával kapcsolatosan. Az analitikus mértan ekkor lényegesebb determinációnak, vagy ha úgy tetszik, «igénynek» felelt meg. Ez az oka annak, hogy — egyrészt — az analitikus geometria a kartéziánus módszerhez kapcsolódik, másrészt, hogy Fermat önállóan is felfedezhette, más matematikai problémák, nevezetesen a tangensek problémájának felvetődése alkalmából.

IV.

Talán nem lesz hiábavaló fáradság, ha ebből az alkalomból a *kezdet és a rendszer* problémáinak fontosságára futólag rámutatunk.

A számtan és a számítás az antik korban csak félig-meddig szabadult meg a közvetlen (anyagi) és mágikus-misztikus szemlélődések keverékétől. A szám? Ez a materiális eljárások összességét jelentette, amit a kereskedőkre, vagy a számoló rabszolgákra hagytak (számológépek, számolótáblák), másrészt mágikus sajátságokkal felruházott misztikus számok voltak, — a házasság, az igazságosság, a tökéletesség, a világ csodáinak, stb. számai.

Ragaszkodjunk a tényhez, hogy a közvetlen jelleg és a misztikus jelleg együtt halad. Az aritmetika, sőt az algebra is létezett már, de nem jutottak előbbre, mert az aritmetikai és algebrai számok nem a *maguk síkján* foglaltak helyet, vagyis nem *a funkcionális absztrakció* síkján, egy minden más szemponttól ment, sem empirikus, sem misztikus, de meghatározott *kezdettel* bíró rendszerben.

Az antik kor geometriája azért fejlődött ki oly

jelentős mértékben, mert az idomok szemlélésébe keveredett esztétikai és metafizikai meggondolások ellenére is Euklidesz-szel megtalálta a maga helyét.

Euklidesz valóban eljut a geometria alapelemeihez, amiket azonban még távolról sem merít ki; meghatározásai a pontra, a vonalra, a felületre terjednek ki.

A görög geométerek által alkotott analitikus módszer *megoldott problémákat tételezett fel.* Igy az idomra illető közvetlen megoldást szögezte le, anélkül, hogy ennek értelmét felfogta volna. Azután az idom bizonyos felbontása, vagy feldarabolása révén (az analízis szó ezt jelenti) a geométer a szó szoros értelmében szétszedte a megoldást, a szerkezetet, amelynek tervrajzát még nem ismerte, hogy azután itt találja meg a megoldás kulcsát. Ezzel az eljárással a geométer eljut az alapelemekig és képes lesz rá, hogy ezeket újból összerakja. Az első időkben az euklidészi geométereknek sikerült bizonyos számú önmaguk elé tűzött problémát megoldaniuk, később demonstratíve fejtették ki tantételeiket tanítványaik előtt.

Ez a figyelemreméltó módszer nem a geometriai intuícióból indult ki; nem nyúlt vissza a mennyiség egyszerű elemeihez, a számokhoz és a mozgáshoz, ami a számokat bizonyos rendszer szerint létrehozza.

Bonyolult és megelőzően már jelzett okokból — némely kései zseni megsejtésének ellenére — a görög dekadencia korában, nevezetesen Archimedesz idejében — az antik tudomány ebben az állapotban maradt:

Először: A számtan és algebra csak a gyakor-

lati életre volt utalva, mint ilyet megvetették és káotikus maradt.

Másodszor: A geometriai analízis az idom területére korlátozódott és a kvalitás egy nemének tekintették, pusztán esztétikai szempontból.

Harmadszor: Az algebra és a geometria, s így a matematika és a fizika között válaszfal emelkedett.

Az arabok a *zéro* feltalálásával az algebrának elhatározó impulzust adtak. A szám általában megszabadult anyagi terhétől és misztikus tekintélyétől. A zéro anyagi értelemben nem létezik, nem golyó a számológépen és általában semmi tárgyi vonatkozása sincs. Csupán absztrakció, semmi, a szám tagadása, de a legfontosabb szerepet játssza, mégpedig a számok *kezdetének* a matematikai gondolkodás által létrehozott számrendszerében az első szám szerepét.

A zéro nemcsak az aritmetika és matematika gyakorlati és elméleti felépítését tette lehetővé, hanem rendezte a matematikai gondolkodást is.

Figyelemreméltó, hogy Descartes műveiben a századokkal hamarabb felfedezett zéro teljes jelentőségében jelenik meg. A Geometriájának harmadik könyvében levő algebrai kutatásokban Descartes rámutat az egyenletek lényeges sajátságaira, nevezetesen a binominális faktor *(x—a)* útján való oszthatóságra, amelyben *a* az egyenlet gyöke; «valódi», ha az *a* pozitív, és «ál», ha az *a* negatív. Descartes tehát ha «álnak» is hirdette a negatív gyököt, mégis gyökként fogadja el, később pedig elfogadja az imaginárius gyököt is. *(Milhaud:* Id. mű 142. old.)

Albert Girard 1629-ben, Harriot és maga Vieta

is 1631-ben jutott el eddig. Vieta az egyenletek némely figyelemreméltó sajátosságát tanulmányozta (mint a gyököknek a koefficiensek által adott összegét, stb.), és nem csak a pozitív gyökökre gondolt. A kartéziánus géniusz már itt is, funkcionális absztrakciójának síkján, világosan megvetette az *algebrai szám* alapját.

Absztrakciójában és absztrakciója révén az algebrai szám lehetővé teszi az egyenes vonalon való szerkesztést, mivel az eredő pont 0-ból indul ki. A számok egyre növekvő rendszere a pontok rendszerét tükrözi, a jel a vonalon való mozgás irányát mutatja. A rendszer mindinkább elvonttá válván, behatol a konkrétebb tartalomba és képessé válik a mozgás elérésére és megmutatására . . .

Ami a kartéziánus tengelyeket illeti, ezek lehetővé teszik a síkon és a térben való szerkesztést.

Az x-ek tengelye azoknak a pontoknak összessége, amelyek számára $y = 0$ — és megfordítva. Ez pedig a tengelyekhez való viszony révén van így, amely viszonyt a görbét alkotó pontok viszonya, egymásrakövetkezésük belső rendje, a görbe által leírt mozgás és az ezt létrehozó törvényszerűség határoz meg.

Az egész görbének egyszerű és általános elemeire való széttagolása, azaz analízise, nem a geometriai intuíció síkján megy már végbe, kvalitásnak és specifikusan geometriai összességnek tekintett idomban. Minden görbe minden pontja meghatározott, és összességükben analizáltatnak a koordináták útján. Megfordítva, minden meghatározott viszonynak síkgörbe felel meg, lett légyen e viszony két meghatározatlan x és y között, melyeket Descartes «koordináltaknak» fog fel, bármily fokúak.

A geometria és algebra egyesitése, az algebrának a rendszer és a mérték általános tudományában történő magasabb fokra való emelése, az elemző mértan általánosítása, végül pedig Descartes minden felfedezése teljes jelentőségre emelkedik.

Az egykorú munkák zűrzavarában a kartéziánus módszer egyszerűsége folytán ezek a felfedezések a kezdetet alkották, megjelölték a matematikai tudomány kiindulópontját, absztrakciójának fokát és belső rendszerét.

Ez az oka annak, hogy csakis a *dialektikus* gondolkodás nevében és útján juthatunk el ahhoz, hogy a bizonyítékok és magyarázatok rendetlen halmazából kikászolódjunk és meghatározhassuk Descartes-nak, mint matematikusnak *mélységesen* eredeti, jóllehet nem *abszolút* voltát.

Hogy egy már érintett, de fontos pontra térjünk vissza, világos, hogy Descartes szemében eredetisége nem olyannak tűnt fel, mint előttünk.

Amíg valamelyik tudomány meghatározza saját kezdetét, belenyugszik bizonyos, saját területét elhatároló korlátokba. E határon innen — ami egyébként igen relatív — az illető tudomány megszűnik, azaz *érintkezésbe kerül egy másik tudománnyal.* Például a biológián innen van a biokémia. A határzóna azonban korántsem demarkációs vonal; mindaddig amíg nem jelenti a módszerek, a rendszerek, az elvek, vagy eredmények zavarosságát, mindkét oldal felé termékeny lehet.

Mi létezik a mi számunkra a matematikai absztrakciótól *innen*? Semmi. Nem az általános, vagy metafizikai «semmi», de az absztrakció dialektikai «semmije», ami eltűnik, mihelyt nem több,

mint tartalom és funkció nélküli «tiszta» absztrakció. Az anyagi világ analízise a matematikai analízis útján elért «alapelemeknél» elakad és pontosan ez az, ami a matematika funkcióját meghatározza. Ez pedig nem más, minthogy a maga legelvontabb, de mégis leghatékonyabb formájában a természet megismerésének kezdete legyen.

Amíg Descartes az egyszerű alapelemekhez — a számhoz, a viszonyhoz, a mértékhez, a rendszerhez — közeledik, azt hiszi, hogy a tiszta gondolkodás felé halad, valamilyen «önmagában» felfoghatóhoz, ami az «intuícióban» anyagszerűen van meg.

Nem tudja, nem képes ennek az absztrakciónak értelmét és (dialektikus) funkcióját meghatározni, mint ahogy nem képes meghatározni a «kezdet» funkcióját és értelmét a gondolkodásban általában, a matematikai gondolkodásban pedig különösen.

E kezdet dialektikus jellege nem kerülhette el figyelmét. Ugyanis ez a jelleg helyezi a gondolkodást az őt megillető síkra, azáltal, hogy *funkcióval* bír, hogy az általa feltárt meghatározások sora igazolja, és hogy önmaga is egy elmélyedésre mindig fogékony analízis tárgya ; e jelleget feltétlenül észre kellett vennie ; nem sikkadhatott el előtte.

A kezdetnek tehát statikus, metafizikai, «ontológikus» jelleget kölcsönöz, ami *abszolút* kezdetet jelent.

Egészen természetes, hogy ez az abszolút leválik az emberi gondolkodásról és Descartes révén a teremtő Istenben talál helyet. Ha a matematika alapelveit elkülönítik és abszolútnak veszik, akkor ezek a teológusok Istenéhez közelednek. Descartes nem veszi észre, hogy menthetetlenül veszélyezteti, és kompromittálja az igazságot, és hogy — ezen

az úton *is* — megreked a megoldhatatlan és nem dialektikus *metafizikai* ellentmondásban.

Ha az alapelveket Istenbe helyezzük, akkor ezek attól a szabadságtól függnek, amit ennek az Istennek kell tulajdonítanunk, mihelyt «alannyá», azaz értelmes és személyes lénnyé tesszük.

Ahhoz, hogy megértsük, milyen veszélyben vannak a tudomány alapelvei és elemei, amióta metafizikai, vagy teológiai eredetüket akarják bizonyítani, elég, ha rámutatunk a következő híres szövegrészre:

«A matematikai igazságok, amelyeket Ön örökkévalóknak nevez, Istentől származnak és tökéletesen tőle függnek, éppúgy, mint minden más teremtmény. Valóban, Istenről úgy beszélni, mint Jupiterről, vagy Saturnusról és őt a Styx, vagy a végzet hatalma alá vetni olyan lenne, mint azt mondani, hogy ezek az Igazságok függetlenek tőle. Isten az, aki a természet törvényeit alkotta, mintahogyan valamely király törvényeket hoz a maga birodalmában...» *(Lettres á Mersenne,* 1630. április 15.)

Ebben a szövegrészben, mint annyi másban, Descartes zseniális módon mondja, amit mondani akar és felfedi, — ha nem is nyiltan — metafizikájának lényegbevágó és alkotó ellentmondásait.

A legutolsó formula különösen kifejező.

A kartéziánus idealista racionalizmus a megismerést taglalva Istenbe helyezi az eredetet és a megismerés igazolását. Ez az Isten — mintegy véletlenül — a földi egyeduralkodó mennybéli áttételévé válik. Descartes jó idealista és jó metafizikus lévén, azt képzeli, hogy a földi törvények egy kiváltságos személynek, a királynak «szabad»

elhatározásából szuletnek. Igy tehát a természeti törvények és a matematika alapjai is valamilyen «szabad» elhatározásból erednek! Ebből következik, hogy másfélék is lehetnének, mint amilyenek. Isten úgy is akarhatta volna, hogy egy kör sugarai ne legyenek egyenlők, vagy hogy a kör négyszögletes legyen. Ez a racionalizmus tökéletes *jóhiszeműséggel*, azaz ténykedése jellegét illetően teljes *öntudatlanságban* az Értelmet az abszolútumba helyezi, és metafizikailag állítja be. Ennek folytán a politikai monarchia a nyers és örök szükségszerűség és a teljes önkény között ingadozik. A végső okok és alapelemek hol változtathatatlanoknak és súlyosaknak tűnnek, megfellebbezhetetlenül erőszakolva rá magukat és aktivitásukat az emberi szellemre, hol pedig olyan aktivitás termékei, amely aktivitás embertelen, abszolút, törvénynélküli és nélkülöz minden belső szükségességet. A két megfogalmazás, amelyek közül az ember számára egyik olyan idegen, mint a másik, szolidáris egymással. Mindkettő kompromittálja a tudományt, amelynek éppen az igazolására tart igényt.

Ami a végső okok, illetőleg alapelemek «intuícióját» illeti, vagyis a tiszta és abszolút kezdet intuícióját, a metafizikus nem veszi észre, hogy gondolkodásának szekerét visszafelé, a *közvetlen* nívója irányába fordítja.

Kezdetben, azaz a gyakorlatban — (és nem azon a síkon, ahol a megismerés hosszas előkészítés után elfoglalja helyét és megtalálja igazi, logikai és dialektikus kezdetét) — a mennyiséget valóban egy globális «intuíció» foglalja magában, mint tömeget: — öt bárány, öt fa. Ebben az állapotban az absztrakció még nem tűnt fel. A gyermek és

a primitív ember inkább negatíve, mint pozitíve tudja, hogy mi a szám; ha a csomóból vagy csoportból hiányzik nekik egy tárgy, inkább meg tudják mondani, mint a csoportot megszámolni. Ahhoz, hogy a megszámlálás lehetővé váljék, már absztrakcióra van szükség, arra az absztrakciós képességre, ami a kvantitástól elválasztja a kvalitást és lekapcsolja az «ötöt» a bárányok, vagy fák adottságának közvetlen észleléséről. Később az analízis mind eme adottságoktól még jobban elválasztja az alapelemeket. A megszámlálás az «egy» állandó ismétlésén épül fel. Ám az absztrakció újabb haladása szükséges hozzá, hogy a *rendszer* elkülönüljön a kvantitástól és hogy szabatosan és hatásosan jelenjék meg kvalitatív és kvantitatív arculata. A közönséges és mindennapi számtanban az a tény, hogy «20» egyben a «huszadik» is, a szám felépítésében második helyre kerül. Mert a globális mennyiség, a «húsz» az, ami adottnak tűnik és ami fontosabb. Descartes-nál, és egyedül nála bukkan fel a matematikai gondolkodás történetében a *rendszer* fogalma és a számnak *rendszám* jellege — vagyis a számoknak *felépítettségükben* megadott egymás után *való következése* — kiegészíti a *tőszámi* jelleget, az egy egésznek vett nagyságot és kvantitást. A kartéziánus rendszer e fogalmának termékenységére már megelőzően rámutattunk. De amíg Descartes és a kartéziánusok «intuícióról» beszélnek, metafizikájukban elhanyagolják a matematikai gondolkodás fejlődését és azt, amivel jómaguk hozzájárultak ehhez a gondolkodáshoz.

Az analízis előtt tekintetbe vett globális nagysághoz, illetőleg mennyiséghez térnek vissza. Ilyen szemszögből még önmagukkal is ellentmondásba

jutnak, és metafizikájukkal lerombolják tudományukat, ami megfordítva viszont azt jelenti, hogy tudományuk elsöpri metafizikájukat!

V.

A kartéziánus analízis a maga metafizikai megfogalmazásával — általános, illetőleg matematikai módszerként tekintve — hasonlóképpen megoldhatatlan problémákat vet fel.

Az összetetteknek alapelemeire való szétbontása milyen természetű? Vagy szubjektív és egyedül az alany aktivitásából ered, vagy szigorúan *objektív* természetű, a gondolkodó alany minden közbejötte nélkül.

A megismerés aktivitása mindkét esetben veszélyeztetve van, mert a gondolkodás mozgásának az egyetemes «levésbe» való visszaállítása hiányzik. Az első esetben ez az aktivitás a tárgytól idegennek látszik és azt mesterségesen töri meg, a másodikban a gondolkodó és megismerő alany aktivitása érthetetlenné válik.

Nos, Descartes egyrészt szívósan kitart a gondolkodó alany mellett és minden megismerést a *Cogito* aktivitásához kapcsol.

Másrészt az analízist úgy állítja be, mint a tárgynak *már előre véghezvitt* szétbontását. Az egyszerű elemeket Isten rendelte, és «intuíció» útján ismerjük meg őket. Az összetett tárgy ezekre az egyszerű, fix és örökkévalóságra rendelt elemekre vezethető vissza. Descartes végső ítélete szerint tehát az összetett rekonstrukciója és analízise az emberi aktivitás semilyen közreműködését sem foglalja magában. Valami sajátságos *mechanizmus* okozza, hogy az összetett dolog elemeiből fel tud épülni.

A hibákat és hiányokat nem annyira az analízisben, mint az analízis kartéziánus magyarázatában vehetjük észre. Olyan hiányosságok ezek, amelyek évszázadokon át nyomták az analítikus gondolkodást, amit gyanússá tettek, és megkönnyítették az ellenfeleknek, hogy «komolynak» látszó érvekkel álljanak elő:

a) Mindent elemeire vezet vissza; az összetettet az egyszerűre, a konkrétet az absztraktra és a magasabbrendűt a túlhaladottra. Az összetett tagadására, valamint a komplex realitásnak az időben és a történelemben való tagadására hajlik. Megöli a tárgyat!

b) Az abszolút és végleges mellé áll. Hiszi, hogy eljut a tökéletesen egyszerű, átlátszó, nyilvánvaló, tehát jobban már nem egyszerűsíthető és végső alapelemekhez. Hisz a *kimerítő* analízisben, ami egy csapásra minden ismeretlent kiküszöböl.

c) A tárgy felépítésének megmerevedett sémájához köti magát; olyan mechanizmushoz, amely az elemek kombinálásának útján akarja az összetett tárgyat elérni.

Az analízis problémája tehát ilyen módon felvetve látszólagos világosság mellett homályos pontokra jut. Az analízisnek a matematika és fizika területén elért sikerei szembefordulnak az analízisnek a tudomány és a realitás más területeire való kiterjesztésével.

A lényeges probléma most ez: Hogyan lehet az analízist tökéletesíteni? Hogyan lehet a kartéziánus analizis pozitív oldalait épségben megőrizni, a negatív oldal túllépése mellett? Hogyan lehet az analitikus módszert *megmenteni* anélkül, hogy a hagyományos kartéziánus szellemben való alkalmazásának és magyarázatának veszélyeiről ne feledkezzünk meg?

B) *A kartéziánus fizika*

I.

Descartes 1630 óta tervezte, hogy leírja egy fiktív világ keletkezését, amely világ valamilyen absztrakt anyagból áll, s amely anyagnak csak kiterjedése és mozgása van. Ennek a világnak Isten által kinyilatkoztatott törvények és az emberrel veleszületett felfogóképessége szerint egy őskáoszból kell felbukkannia.

Descartes már kozzálátott terve körvonalazásához, amit a *Principiában* világosan fejtett ki a következő szavakkal: «A természet dolgainak könnyebb megmagyarázása céljából e dolgok okait magasabbra fogtam, mint ahogyan azok bármikor is a valóságban léteztek.

Mivel nem kétséges, hogy a világ eredetileg teljes tökéletességében teremtetett olyannak, mint amilyen és amilyen a nap, a hold, föld és a csillagok; és hogy a földön nemcsak a növények csirái voltak meg, hanem maguk a növények is, és hogy Ádám és Éva nem gyermekekként születtek, hanem felnőtteknek teremtette őket Isten. . .» (*Adam et Tannery*, III. 99., 100.)

Azt akarja-e ez mondani, hogy Descartes nem kisebb fába vágta a fejszéjét, mint a világegyetemnek alapelemeiből való felépítésébe ? És hogy gondolatban így szándékszik reprodukálni az isteni «teremtést», közben azonban minden szükséges óvintézkedést megtesz, és tüzetesen kifejti, hogy a Genézis világáról van szó? Vajjon csak óvatosságból, avagy őszintén tagad minden fejlődést? Merő elővigyázatosságból szegezi-e le a világegyetem felépítésének

absztrakt jellegét, amelynek okai «sokkal magasabban fekszenek, semmint bármikor is a valóságban érzékelhetők lettek volna?» E szövegrész kettős értelmének egyike sem marad a másik mögött. Talán itt is azt kell mondanunk, hogy ez a kétértelműség semmiféle titkot nem takar és csak a kartéziánus mű pontos hangnemének felel meg. Descartes szerint az ember gondolkodása sarkára áll, kiszorítja, kitúrja Istent, és nem tart meg belőle mást, «mint ami lehetővé teszi számára, hogy nélküle is meglegyen». *(M. Blondel:* Rev. de Met. et de Morale, 1916. 4. old.). Ám ugyanekkor a szellemnek ez a büszkesége, ez a kissé koraérett gőg önmagával szemben is bizalmatlan.

A filozófus óvatos és mindig készen áll, hogy megcáfolja önmagát, nemcsak az Egyház, de saját lelkiismerete előtt is. Ravasz játékot űz a szent iratokkal, akárcsak saját gondolataival. Gyötrődő és nyugtalan ember is egyben, aki megismétli a Genézist, aki reprodukálja a Teremtést; aki hisz Istenben, és az Értelmet azonosítja az emberrel. És ugyancsak ő az, aki kötve marad országának törvényeihez, szokásaihoz és az «igaz hithez», amelyben Isten kegyelme folytán gyermekkora óta nevelték.

Descartes fizikája egy Kozmogónia grandiózus jellegét mutatja. De éppen ezért már nem tudomány, s közeledik a metafizikához és valláshoz, amik ellen — mint tudományos kutatás — homályosan bár, de kiáll. Éppen ezért, a teológiával szemben álló forradalmi tartalma ellenére is, ezzel a teológiával kötött kompromisszumban nyugszik meg, ami a szándék és a beteljesedés, a tudomány és a megkísérelt mű közötti rejtett ellentmondást álcázza.

II.

1630-ban Descartes ezt írja: «Igen kellemesen töltöm az időt: meggyőzve önmagamat arról, hogy sohasem szabad hozzáfognom értekezésem megírásához, csak lelki kényszerből és azért, hogy teljesítsem vállalt kötelezettségemet, amely szerint, ha nem tévedek, az értekezést 1633 elejére el kell készítenem, hogy elküldhessem Önnek». *(Adam et Tannery,* I., 104.)

Az értekezés 1633 júliusában majdnem teljesen készen volt. De novemberben Descartes-nak tudomására jut Galilei elítéltetése, akinek könyvét elégetik Rómában. «Megvallom, — írja Descartes — hogy amennyiben Galilei könyve hamis, akkor filozofiámnak egész alapja szintén az...» *(Adam et Tannery,* I., 270.)

És elhatározza, hogy nem jelenteti meg az értekezést.

Valamivel később Descartes, Mersennek unszolására, — aki Párizsból levelezett vele — fizikájának és metafizikájának tervét és alapvető ötletét kiadni szándékozik és azt a módszere segítségével szerzett eredmények és ismeretek gondosan összeválogatott példáival akarja alátámasztani. Nemcsak szakemberekből és teológusokból álló, hanem tágabb körű publicitást óhajt, amely kevésbbé ellenzi az ujításokat, mint ezek. Ezért elhatározza, hogy e könyvét vulgáris nyelven jelenteti meg. Művének ily szempontok szerint felhasználandó részleteit úgy válogatta volna össze, hogy kitérjen a kompromittáló kérdések elől, de ugyanekkor lehetővé váljon számára a közönség, az egyetemi és egyházi körök véleme-

nyének kipuhatolása. Műve ezzel a címmel jelent volna meg: «*Egy univerzális tudomány tervezete amely természetünket a tökéletesség legmagasabb fokára tudná felemelni. Továbbá Sugártöréstan, a Légköri Jelenségek Tana és Geometria, amelyekben a legérdekesebb anyag, — amit a szerző összeválogatni tudott, hogy bizonyságot tegyen az univerzális Tudományról, amit elénk tár — olyan módon van megmagyarázva, hogy még azok is megérthetik, akik sohasem foglalkoztak tudománnyal*».

Tudjuk, hogy Descartes elvetette ezt a nagyigényű címet és szerényebet választott: *Discours de la Méthode. . . Továbbá a Sugártöréstan, a Légköri Jelenségek Tana és Geometria, amelyek e módszer próbái. (Adam et Tannery*, XII., 183.)

A *Discours* ötödik része rámutat a fizikáról szóló nagy értekezés tervére, amelynek közlésétől Galilei elítéltetése folytán elállott. A hatodik rész közli a «próbákat»: a Sugártöréstant, a Légköri Tanulmányokat és a Geometriát.

A Sugártöréstan (Dioptrique) a lencsék megszerkesztésére a Módszert alkalmazza; a lencséket eddig főleg empirikus úton készítették. Descartes a látástól «rendre» visszamegy ennek okáig, rámutat az eszközökre, amelyekkel ezt tökéletesíteni lehet, valamint ezen eszközök hatásaira. «Számbaveszi» ezeket, általános «szemlét» tart fölöttük és közben eljut addig, hogy a használatos üvegek oldalmetszetének megjavítását javasolja. De ez a technikai és gyakorlati fejlődés nem volt független az elméleti haladástól.

Rámutatva a legáltalánosabb elvekre és okokra, az értekezés rátér a fényre. Mi a fény Descartes szerint? Nem az érzékelhető tárgyhoz, vagy az ér-

zékelő alanyhoz tartozó kvalitás, hanem a «szubtilis anyag» mozgása. Ennek a «szubtilis anyagnak» létezése az abszolút üres tér lehetetlen voltából következik.

Mivel tökéletes üresség nem lehetséges, ott, ahol valamely tér előttünk üresnek tűnik, éppen ellenkezően, mint ahogy gondoljuk, nem üres, hanem a «szubtilis anyaggal» telt. Ennek az anyagnak mozgása hasonlatos minden más anyag helyzetváltozásához. A fénysugarak tehát per analogiam megmagyarázhatók a fénylő testből a szem felé irányuló pálcákkal, vagy pedig olyan labdával, amely ferdén visszapattan a falról, amelyre dobták. Descartes az utóbbi hasonlatot használja, amikor a fénytörésről szóló nevezetes törvényt, (a sinusok törvényét) kifejti.

Nem lesz itt érdektelen annak a megjegyzése, hogy a kartéziánus metafizikát jellemző homályosság a kartéziánus fizikában is megtalálható. Ez elsősorban azt mutatja, hogy a homályosság a világos és szabatos eszmék filozófusának jellemző sajátossága volt, másodsorban azt, hogy fizikája metafizikájától függött, mindannak ellenére, hogy minden erejével függetleníteni akarta. Ha AB-sugarat összehasonlítva egy labdával, CBE vásznon keresztul vezetjük, az AB-sugár sebességének egy részét, mondjuk a felét, elveszíti. BI távolság tehát kétszer annyi idő alatt futható így be, mint AB. De a labda sebességének vízszintes AH komponense (mint ahogyan ma mondanánk) nem érinti a vásznat és megmarad. Tehát kétszer annyi idő alatt AH kétszerese lesz az ebben az irányban befutott út. Az I-t tehát megkapjuk B központ körfogatának és A sugárnak metszése révén FI függőlegessel, úgyhogy HF=2AH; vagyis

BI azzal a körülménnyel határozható meg, hogy a beesési és visszaverődési szögek sinusainak viszonya a labda, vagyis a fény által a két közegben kifejtett sebesség viszonyának a fordítottja.

Ennek az érvelésnek bizarr, homályos, sőt abszurd volta minden szövegmagyarázót meghökkentett.

A tudomány történetének kutatói jól ismerik azt az elkeseredett polémiát, amit Descartes folytatott Fermat-val. Descartes minden valószínűség szerint Kepler művében bukkant a sinusok törvényére, vagy Snelliusnál, aki Kepler tanainak folytatója volt. Ezt a tapasztalati törvényt agyontámogatta az elméleti példával, az «idomnak és a mozgásnak» absztrakt, téves, fiktív demonstrációjával, ami kétségtelenül csak utólag jutott az eszébe. És mégis ő volt az, aki a lencsék által felvetett gyakorlati problémákat visszavezette az analitikus geometria problémáira. Nem fontos, hogy Snellius, vagy Kepler megsejtették-e a törvényt. Műveikben ez még minden valószínűség szerint formátlan, hibásan kifejtett és az általánoshoz helytelenül kapcsolódott. Hamisan érvelt, homályos volt, a tapasztalatot teljesen tévesen hozta összefüggésbe a metafizikával átitatott hipotézisekkel, — ám mindezek ellenére Descartes mégis *rendszert* vitt az ideákba; a sinusok törvényét *geometriailag kifejezhető* általános természeti törvény rangjára emelte! Az eszmék és tények káoszában Descartes zsenije e ponton is irányt mutat és rendszert teremt. Nem azáltal, hogy egy szisztémát, doktrinát, vagy egy befejezett tudományt alkotott volna, hanem azáltal, hogy *irányt szabott* a kutatásnak és azt *megfelelő mederbe terelte.*

A Légköri Jelenségekről szóló tanulmányában Descartes azokat a jelenségeket akarta megmagyarázni, amelyeket oly gyakran elragadtatással, vagy borzongással «csodálnak». A gőzökről, a kipárolgásról, (előtte a só a kipárolgás egyik fajtájának tűnik), a szelekről és a fellegekről, a hóról és esőről, a jégesőről, a lidércfényről és viharokról, legvégül pedig a szivárványról értekezik. Mindezeknek a jelenségeknek magyarázata a *szónak mechanista értelmében véve szigorúan materialista.*

Descartes kezdetben feltételezi, hogy az «anyag» három részből van összetéve. E részek geometriailag meg vannak határozva, egymástól különböznek és ezek alkotják a vizet, a szilárd testeket és a szubtilis anyagot. (V. ö. *Adam et Tannery*, VI., 239. és köv. old.). Minden légköri jelenség az anyag e részeinek természetes akcióival magyarázható. A felhőben minden vízcsepp külön-külön prizma szerepét játssza, amely visszaveri, illetőleg megtöri a fényt. A szivárvány egy kúp alapját mutatja, amelynek köpenyét azok a szélső irányvonalak szabják meg, amelyek a napsugarakat követik, amíg csak a vízcseppeken keresztül a sinus törvénye szerint a megfigyelő szeméhez el nem érnek. A *mechanikus* hipotézis egészen a *geometriai* konstrukcióig terjed. Az, ami a kartéziánus fizika jellegét megadja, éppen a *geometriai mechanizmus.*

III.

Az 1644-ben megjelent *Principiában* és *Summa philosophiae*-ban Descartes kifejti, hogy a fizikában a «természet elsődleges törvényeinek az alkalmazása a legfontosabb». Ezek a törvények pedig a mozgás törvényei.

Ez a fizika nem érzékeink nyujtotta bizonyságokon nyugszik, mivel ezek kétesek és nem világosítanak fel bennünket a dolgok felől, csupán ténykedésünkkel való kapcsolatukról. Érzékeinkkel kemény, színes, súlyos, stb. anyagot észlelünk. Descartes szerint semmi sem jogosít fel bennünket arra, hogy ezeket a tulajdonságokat az anyagban levőknek tételezzük fel. A fizika az értelem műve, és értelmünk nem ismertet meg mással, csak az anyagnak hosszúságban, szélességben és mélységben való kiterjedésével.

Ebből azt a következtetést vonja le, hogy üres tér nem létezik. Valamely tér lehet ugyan üres olyanmódon, hogy ilyenféle anyag nincs benne, de nem lehet, hogy semmise legyen benne. Descartes szerint atomok sincsenek, mivel a kiterjedés folytatólagos és a végtelenségig osztható. A kartéziánus mechanizmus tehát szembehelyezkedik Démokritosz és Epikúrosz tanítványainak atomisztikus mechanizmusával. Végül nincs és nem is lehet kvalitatíve különböző anyag, csupán ugyanannak az anyagnak különböző alakjairól beszélhetünk. E különböző alakok oka a mozgás. Minden *forma és mozgás* útján történik, szigorúan pontos geometriai térben.

Mi a mozgás? Nem a szkolasztikus meghatározás szerinti *kvalitatív változás*, hanem valamilyen «képességnek», vagy lehetőségnek cselekvésbe való átmenete.

A szkolasztikus filózófus megállapítja, hogy valamely meleg test kezdetben hideg volt. Mint hideg, melegíthető volt; fel lehetett melegíteni; ezt a kvalitást, azaz a meleg, a hő kvalitását tehát már «képességben» tartalmazza, Léte, mozgása tehát a képesség kvalitatív átmenete az aktusba.

De hogyan melegíthető fel egy hideg test? Úgy, hogy egy másik, *már meleg* testtől kapja a hőt. Tehát a képességnek aktussá való átváltozása, már egy *létező aktust* feltételez. Ennek az elméletnek lapossága szembeszökő. Mégis, miért «érdekes»? Azért, mert nagyjából megfelel a köznapi értelemnek, a közvetlen gyakorlatnak, de egyszersmind absztrakciót, mágikus befolyást és okkult kvalitást feltételez benne.

A kvalitatív levés elmélete közvetlenül összevág az aktusok, formák, szubsztanciák *hierarchiájának* metafizikai tételével. Hierarchikus szempontból az aktus a képesség fölött áll, ami nem több, mint lehetőség, lappangó állapot. A képesség csak valamely már meglevő aktus befolyására válthat át aktusba; minden levést valamilyen valóság, vagy pedig hierarchikusan felsőbbrendű valóságok összesége idéz elő. Minden levés a valóság létráján foglal helyet, egy bizonyos fokon, és közeli, vagy távoli módon minden felsőbb fok résztvesz az előidézésében; végső és legfelsőbb fokon tehát a tiszta aktus, vagyis Isten!...

Viszont Descartes szemében a mozgás *helyi*, «az az akció, amelynek folytán valamilyen test egyik helyről a másikra kerül» *(Principia)*. — *(Adam et Tannery*, XI., 39—40. old., II. rész, 24. szakasz.) Ilyen mozgás csupán a támaszpont meghatározásával jelölhető meg, (vagy az analitikus geometriában a vonatkozó tengelyekkel). E mozgás tehát *lényegében relatív*. Aszerint, hogy a támaszpontot és a vonatkozó tengelyeket milyen módon határozzuk meg, *ugyanazon test ugyanazon időben nyugvó állapotban van, vagy mozog*. Mind a nyugalom, mind a mozgás *relatív*. Ahogy nincs abszolút mozgás, éppúgy nincs

abszolút nyugalom sem. Az abszolút nyugalom illuzió, érzéki látszat. A mozgás — ugyancsak relatív lévén — megfordítható: Ha azt mondom, hogy A mozgásban van B-vel való viszonya folytán, joggal mondhatnám, hogy B van mozgásban A-val való viszonya révén. Ebből következik, hogy ha azt mondom, hogy A mozog, (B révén) nincs jogom A mozgása mögött okkult kvalitást, vagy erőt feltételezni. Még az is következik ebből, hogy A mozgását *analitikusan részeire bonthatom* (a ponthoz, vagy a vonatkozó tengelyekhez való viszonya révén). A mozgás nem egyéb, mint «szállítás»; nem rejtett kvalitás, hanem a szállított test egy «formája».

A *Principiának* ezek a paragrafusai (24. és köv.) tehát a mozgásnak és a térben lefolyó mozgás reltívitásának figyelemreméltó — dialektikus — elméletét vázolják fel.

Descartes csodálatosan konkrét módon fogalmazza meg ezt a relatívitást: «Gondoljunk el egy embert, aki egy hajó farán ül; a hajót a szél a kikötőn kívülre viszi, de ne figyeljünk a hajóra, csak az emberre. Ugy fogjuk látni, hogy ez nem változtatja helyét, mivel a hajó egyes részeihez viszonyítva mindig ugyanazon a helyen marad, amelyen volt. Ha figyelmünket a közeli szárazföldre irányítjuk, akkor viszont azt látjuk, hogy emberünk szüntelenül változtatja helyét. Ha ezenfelül még meggondoljuk, hogy a Föld még tengelye körül is forog, amely forgást pontosan úgy végzi nyugatról keletre, mint ahogy a hajó mozog keletről nyugatra, akkor újból úgy tűnik, hogy az, aki a hajó farán ül, egyáltalában nem változtatja helyét, mivel mi ezt a helyet néhány mozdulatban ponttal határoztuk

meg, amiket az égben képzelünk el. Ha azonban arra gondolunk, hogy a Világegyetemben egyetlen pontot sem találhatunk, amelyik valóban mozdulatlan lenne, arra a következtetésre jutunk, hogy a világon egyetlen dolog sincs olyan helyen, amely szilárd és mozdulatlan volna, legfeljebb csak mi tesszük mozdulatlanná a gondolkodásunkkal». *(Principia,* II. 13.)

A «tehát» és «újból» kifejezések különleges figyelmet érdemelnek. A szóbanforgó test nyugalomban lévőnek tekinthető, így «tehát» a kezdeti mozgás állapotában van, majd «újból» valamilyen mozgás második fázisában. A (relatív) nyugalom nem zárja ki, hanem magában foglalja a (relatív) mozgást. A nyugalom csak látszólagos és valamilyen mozgáshoz viszonyló. Tehát a mozgás (a térben való lokális mozgás) *tárgyilagosan* létező, mint ahogyan ma mondanánk, de gondolati aktussal határozható meg, amely aktus kezdetet, kiinduló pontot és vonatkozó tengelyeket vesz fel. Teszi ezt pedig olyan módon, hogy az egész testnek *egyidejűleg* végtelen tér és mozgás áll rendelkezésére, *(Principia,* II. 31.) miközben mozog. A gondolkodás beavatkozik a relatívba, bár önmaga is relatív és az általa adott meghatározások nem keverednek a dolgok objektív meghatározásával. A gondolkodás ad *mértéket* és fokozatos közbelépéseinek rendszere nem zavarja a reális rendet, hanem feléje igyekszik és egyre növekvő tágasságban s mind kisebb eltéréssel el is éri. Kiinduló pontként, mint vonatkozást, vegyük a testek összeségét, amelyek «közvetlenül érintkeznek» a mozgathatóval, *(Principia,* II. 26), de aztán a gondolkodás kiterjed az égig és a Világegyetemig, anélkül, hogy a mozgás termékeny és

egyszersmind *objektiv és relatiu* fogalmát elhanyagolná.

Ez a fejezet ma — Einstein felfedezései, valamint a modern fizikáról és annak célzatos, idealista magyarázatairól lefolyt viták után — a legmélyebb materialista értelmet rejti.

Ebből következik, hogy minden mozgásnak és hatásnak másik mozgás az oka. A kartéziánus fizika ledobja magáról az okkult kvalitásokat, a képességeket és az aktust. Az okozatok és okok láncolata egyetlen síkon jelenik meg, a fizika síkján, — ami valóság és egyben e valóság tudománya — anélkül, hogy bármely más síkon működő erő közrejátszanék. A fizika valóban igyekszik megszabadulni a metafizikától. Elvben meg is szabadul, de gyakorlatban nem! A fizikai realitás és az ezt megismerő gondolkodás végül felszabadul és mint ilyen, megtalálja a maga helyét.

Descartes egyidejűleg veti fel az anyag és mozgás egységét, — az anyag és kiterjedés egységét, — magának az anyagnak egységét.

IV.

A kartéziánus mechanizmus törvényei, a mozgás és levés törvényei a következők:

a) A mozgás mennyiségének megmaradása. — Descartes itt azt feszegeti, amit mi ma az «energia megmaradásának» nevezünk. Szerinte a mozgás az anyag részeinek «nagyságán» és sebességén mérhető. Szerinte az anyag egynemű, homogén, (mivel azonosul a térrel és a sűrűség nem más, mint érzéki látszat) a nagyság pedig megfelel a mechanikus fogalomnak, amit Newton «tömeg» néven határozott

meg. A helyben történő mozgások összeségében így megmarad a nagyság, illetőleg a tömeg hatása a gyorsaság révén, amit *mw*-vel jelölnek.

Mi okozza ezt a konzerválást, a mennyiség megmaradását? Az, hogy az «elsődleges és egyetemes» ok, ami általában «a világon létező minden mozgást» okoz, maga az Isten. Az ok tehát Isten változtathatatlan természetében és cselekedetében rejlik. Tettei a mozgásban nyilvánulnak meg; «konzerválja az Univerzumot mindennapos közreműködése révén, annyi mozgással és nyugalommal, mint amennyit a teremtéskor a világba helyezett».

A kartéziánus ténymegállapítás hamis, mivel a mozgásban megmaradó mennyiség mw^2, aminek fogalma feltételezi az életerőnek és a kinetikai energiának Descartes előtt ismeretlen fogalmát. Másrészt itt ütközik ki a kartéziánus mechanizmus hiányossága is. Az abszolút alapelvekre és okokra akar visszamenni és az elsődleges «nyilvánvalóságokból» igyekszik a törvényeket levezetni; Descartes eközben — adott pillanatban — a fizikáról a metafizikára csap át. Ilyenformán ellentmondásba keveredik és — jóllehet öntudatlanul — szétrombolja fizikájának ihletett voltát. Egyrészt független, semmi másra nem szoruló fizikai valóságot állít fel, aminek saját és a maguk mivoltában megismerhető törvényei vannak, másrészt e törvényeket és ezek megismerését a teológiához köti; még akkor is áll ez, ha csak azért hivatkozik Istenére, hogy azután eltávolodjék tőle és a legkevésbbé sem kétséges, hogy a kartéziánus fizika teljes egészében teológiai alapelvekből levezetett tudománynak tűnik.

b) «Minden dolog amennyire csak képes, külön

folytatja létezését, hogy megmaradjon ugyanabban az állapotban — és sohasem változik önmagában, csakis akkor, ha más dolgokkal kerül össze». *(Principia,* II., 37—38.) Descartes az anyag elemeinek egységét és kölcsönhatását feszegeti, de redukált formában : a tehetetlenség mechanikus elvének formájában. Az érzékek csalóka módon úgy mutatják a mozgásokat, mintha azok önmaguktól szünnének meg. A valóságban az ellenállás és a surlódás magyarázza meg a mozgás megszüntét. A felfogóképesség pedig, amely helyesbíti az érzékeket, arra vezeti gondolkodásunkat, hogy a mozgó dolgok meghatározhatatlanul folytatják mozgásukat mindaddig, amíg valami meg nem állítja őket. És e mozgást egyenes vonalon folytatják, nem görbén. A régiek helytelenül értelmezték a mozgást, mivel azt hitték, hogy a «szabad» testek, valamint a csillagok önmaguktól, belső és okkult erőtől hajtva veszik fel a tökéletes, vagyis a körben való mozgást.

Descartes helyesbíti ezt az előítéletet. Szabatosan így formulázza meg a tehetetlenség elvét : A tehetetlenség nem egyéb, mint a nyugalom, illetőleg a szerzett sebesség konzerválása és az irány megtartása. Egyébként az isteni egyszerűséghez és változtathatatlansághoz kapcsolja, éppúgy, mint az egyenes vonal egyszerűségéhez.

c) Descartes ebből vonja le a testek összeütközésének törvényét. Az összeütközésben az első test «saját magával mozgatja a második testet, és annyit veszít saját mozgásából, amennyit ebből a másik testnek átad». *(Principia,* II. 40.) Ehhez a helyes felfogáshoz Descartes a sebességre vonatkozó homályos és téves magyarázatot fűz, ami sajátságosan bonyolult és összegabalyodott módon

az «összeütközés hét törvényének» alapját képezi. E törvényeket a következő szakaszokban fejti ki. Tény azonban, hogy az összeütközésnek, ami által valamilyen mozgásban egy *másik mozgás keletkezik*, rendkívüli jelentőséget tulajdonít. E jelenséget geometriai érvekkel igyekszik megmagyarázni (analitikus geometriával), anélkül, hogy homályos, vagy előtte ilyennek tűnő sajátságokra hivatkoznék, mint pl. a rugalmasság, az erő, stb. Nehéz, sőt elhibázott vállalkozás ez, de meg kellett kísérelni és Descartes csökönyösen végre is hajtotta. Kudarca volt ez annak a kísérletnek, hogy a fizikát a geometriára redukálja, de ez tette lehetővé a későbbi tudósok számára, hogy a fizikai realitásokat, mint az eleven erő, az energia, a mechanikai sajátosságok, (keménység, rugalmasság, stb.) okkult kvalitásokba való elmerülés nélkül állítsák helyre.

V.

Valamely test mozgása az őt körülvevő testek összeségét, «az együttmozgó testek körét, illetőleg gyűrűjét» eltolja helyéről. *(Principia,* II. 33.) Ez az «örvénylő körforgás», aminek leírása így szól: «Amint a folyók kanyarulatainál, ahol a víz visszaáramlik önmagába és ilyen módon keringve köröket képez». (U. o. 30.)

Nos a naprendszer az ilyen örvényszerű körforgásoknak egyike, egyike e forgó tereknek, amelyeket Isten az «első fricskával» — ahogy Pascal mondja — a világűrbe dobott és azután magára hagyott. Descartes ebből a hipotézisből vonja le kozmogóniáját, amelyről ma még nem tudjuk, hogy Kant és Laplace elméleteinek merész előfutárát

nézzük benne (a naprendszer ősköd-állapotát és kialakulását), avagy egy minden részletében költött, metafizikai regényt? Fogadjuk el, hogy a kartéziánus «örvényszerű körforgásoknak» kettős és egymásnak ellentmondó arculata van: az egyik egy fizikai elméletnek grandiózus vázlata, a másik az antik kozmogóniák csökevénye.

Descartes szerint a kiterjedésben egyes részek és elemek alakulnak ki. Egyébként azt sem lehet tudni, hogy ez a homogén (izotróp) és folytatólagos kiterjedés hogyan differenciálódik szaggatott és korpuszkuláris töredékekre.

Descartes e helyen az atomista Lucretiusnál található hasonló elemek bekapcsolásával gazdagította hipotézisét. Feltevésének ez a gyarapodása azonban, ami megfelel a valóság követelményeinek, ellentmond magának a hipotézisnek.

Descartes tehát a kiterjedt anyagban gyors és apró részecskéket fedez fel — középnagy «golyókat» — s nehéz, lassú részeket. A végtelen «örvényben» az elsők alkotják a Napot, a csillagokat és a fényt, amely a centrifugális erő egy fajtájával határozható meg. Aztán kialakulnak a középnagyságú részek, amelyek az örvénylő forgás bizonyos pontjait súlyosabbá teszik. Bizonyos csillagok ezek és e pontokat kéreggel burkolják olymódon, hogy homályosakká válnak, és a kezdeti örvénylésből kiesnek. Körforgásuk meglassul, anélkül, hogy a naprendszeri nagy, örvénylő mozgás vonzása alól kiesnének. Így «az egek anyaga a bolygókat nemcsak a nap körül forgatja, de saját központjuk körül is». Ez az égi matéria, amely minden bolygót beburkol és maga után vonz, amely minden látható ürt betölt és továbbítja a fényt, nyomás vagy helyzetváltoz-

tatás révén átlátszó, fénytörő és cseppszerű «golyókból» áll.

A *Principiá*-nak abban a fejezetében, amelyet a Földnek szentel, mint minden bolygóban, a Földben is centrális, csillagszerű anyagból álló magvat tételez fel s a napfoltokhoz, vagy napkéreghez hasonlítható héjat (amit Galilei figyelt meg) és ez érintkezik az ég anyagával.

Az így meghatározott Földön a vonzás és összenyomás aktusa nyilvánul meg, amit a naprendszeri örvény «golyói» gyakorolnak; centrifugális erő ez, ami magában hordja a centripetális reakciót: a súlyt, a «nehézséget»; (a súly tehát nem a «kvalitása» a súllyal bíró testeknek, amelyek a szkolasztika szerint természetes «helyük» felé igyekeznek a tér és a formák hierarchiájában. Descartes kizárja a súlyt a reális fizikából, akárcsak a keménységet, vagy a színt. Valamelyik test azért esik, mert a viszonylag könnyebb és gyorsabb részecskék a test körül az örvény széle felé törekszenek):

— valamilyen nyomás, a fényt,

— «a kis részek hullámzása», pedig a hőt adja.

Descartes ezekből az akciókból indul ki és meg akarja mutatni, hogyan keletkeznek ezekből szükségképpen a Földön lévő testek: a víz, és — modern nyelven szólva — a kémiai akció, a levegő, a fémek, a tűz, a mágnes és végül az élő szervezetek, amelyekre vonatkozóan Descartes e helyen csak egy teoretikus magyarázat vázlatát adja.

Ami az embert illeti, Descartes az érzékeknek és az észrevételnek figyelemreméltó elméletét vázolja fel. Tudja, hogy a reális geometriájából és mechanikájából kizárt érzéki látszatokat, mint a szín, szag, keménység, stb. amelyek a kiterjedés

és a mozgás járulékai, ezekből a realitásokból kiindulva kell megmagyarázni. A kartéziánus élettannal kapcsolatban részletesebben visszatérünk majd erre a magyarázatra.

A *Principia* kétségtelenül egy nagy fizikai elmélet jellegzetességeit mutatja. Arra törekszik, hogy *rendszerezze* és *megszervezze* a dolgokat és hogy néhány alapelvből kiindulva *more geometrico* valóban levezesse a törvények és tények összeségét. Így Kopernikusz rendszerét, Galilei megfigyeléseit, Descartes optikáját, a nehézkedést, a mágnesesség jelenségeit, a hajszálcsövességet, stb. Ám ez a fizikai teória lényegesen túlhaladja a filozófia rendelkezésére álló kísérleteket és műszereket. Ilyenformán túllendül magukon a tényeken és azok lehetőségein is. Magyaráz és újra meg akarja teremteni a Világot. Ezáltal elmélete kétségtelenül megőrzi kozmogóniai jellegét, amelynek révén az ember belelát Isten szándékaiba és az Isten által létrehozott örök igazságokat felfogja.

Kétértelmű es ellentmondó volta innen ered. Descartes hol úgy tűnik fel, mint aki a reális világot és a reális testeket redukálni akarja, hol pedig úgy látszik, hogy elméletét fikciónak veszi, mint egy lehetséges és feltehető dedukciónak, olyanmódon, hogy egyedül a tapasztalat teszi lehetővé annak feltárását, milyen valóságok felelnek meg ennek a fiktív felépítésnek. «A lélektelen dolgok tárgyáról szólva elégnek tartom, ha megmagyarázom, milyenek lehetnek, még ha véletlenül nem is olyanok.» *(Adam et Tannery*, VIII. 327.)

Vajjon a dedukció béklyót tesz-e Istenre? Avagy pedig a tapasztalat révén lehetővé válik, hogy megtaláljuk, milyen eljárást választott Isten a Világ

teremtésére a végtelen számú és lehetséges összefüggések közül? Van-e történelme a Világegyetemnek? Descartes mintha ezt hinné néha: «Sokkal inkább megismerhetjük, milyen volt Ádámnak és a paradicsom fáinak a természete, ha kutatjuk, hogy hogyan fejlődik lassanként a magzat az anyai testben, hogyan szökkennek ki magvaikból a növények, mintha csupán azt vennők figyelembe, hogy milyenek voltak akkor, amikor Isten megteremtette őket . . .» *(Principia,* III. 45.) Másutt pedig állítja, hogy a dolgok természetét «sokkal könyebb szemügyre venni, amint fokozatosan jönnek létre, mintsem akkor vizsgálni őket, amikor már teljesen készen vannak» *(Discours,* V. rész). Itt azonban nem szabad megfeledkezni egy másik és ugyancsak szabatos kijelentéséről: «A világ, ami kezdetben teremtődött, éppolyan tökéletes volt, mint ma» *(Principia,* III. 45). Igaz, hogy Descartes csak az imént írta le a következőket: «Szó sincs róla, mintha azt akarnám, hogy hitelt adjanak mindannak, amit írok. Sőt arról sem, mintha néhány olyan dolgot kívánnék előadni, amikről azt hiszem, hogy teljesen hamisak. Tudniillik nem kételkedem benne, hogy a Világot valaki teremtette . . .»

Mit akar a filozófus? Kételkedik önmagában? Ravaszkodik? A hipotézis mellé áll — vagy pedig minden a priori dedukció elégtelenségét vallja?

Az egyik nem zárja ki a másikat. Descartes-ban egyáltalán nem szükséges befejezett világosságokat keresni, hanem csupán a világosság felé való törekvést. Nem kell makacsul erőlködni, hogy e szövegrészeket mesterkélten egyeztessük. Hogy ellentmondók? Vegyük őket úgy, olyanoknak, amilyenek. Descartes fizikája átmenetet jelent (filozófiai át-

menetet) egyrészt a kozmogónia és a teológia, másrészt a tudományos teóriák között, tehát ellentmondó jellege van. Descartes tisztázni akarta ezeket az ellentmondásokat, de egyáltalán nem jutott el eddig, hanem megrekedt az önmagukban is ellentmondó magyarázatoknál. Mert hiszen ezekből az ellentmondó magyarázatokból is kiütközik a kételkedés, a zavar, a ravaszkodás, a másokkal és önmagával szembeni bizalmatlanság, az önteltség, a tradicionális dogmákba vetett hit, a kritika . . . Az észre nem vett és megoldatlan belső ellentmondás zavarosságba, metafizikába, idealizmusba fordul még az egyébként egyoldalú és tökéletlen materializmus ölén is. Ezen a dialektikus tartalmon kívül Descartes fizikája érthetetlen.

VI.

Most pedig, ha a legáltalánosabb szempontra akarunk helyezkedni, megkérdezhetjük: «Tulajdonképpen mi is ez a kiterjedés, amiről minden pillanatban szó esik, és amelyben alak és mozgás formájában minden leválik?»

Számunkra ma már elég nehéz, hogy elképzeljük a kartéziánus kiterjedést az állítólagos egyszerűség, nyilvánvalóság, világosság és szabatosság ellenére is, amit ez — Descartes szerint — tartalmaz.

Tér ez, a mindenétől megfosztott, csupasz tér, az üres tér, amit semmiféle tartalom nem tölt be. Tartalomnélküli edény és forma ez. Pontosabban szólva, olyan edény, amelynek tartalma önmaga. Ezt a mindenétől megfosztott geometriai meghatározásaira redukált, analizált és leegyszerűsített teret Descartes nem képzelte absztrakciónak,

hanem tökéletesen realizálta. Vagy még inkább úgy gondolta el, mint a valóság kifejező absztrakcióját, mint ahogyan az analízis révén nyert elemek kifejezik a reális komplexitást. Képzeljünk csak el egy üres, homogén «miliőt», amelynek meg volna a fizikai létezés sajátossága és amelyben megszámlálhatatlan sokaságú geometriai idom jelennék meg, amelyekre Descartes szerint — hogy érzékeink nyelvén szóljunk — «a testek» redukálódnak.

Az ebben az elképzelésben lévő ellentmondásokra már megelőzően rámutattunk. Ez az elképzelés egyrészt gondolatokban oldódik fel, rendszerré egyszerűsödik, ami nem más, mint gondolati rendszer. Teljesen az absztrakt számból kiindulva épül fel, ami nem más, mint gondolat. Maga Descartes intuitíve jön erre rá, és a kartéziánusok (Malebranche) tiszta ideával: «a felfogható Térrel» határozzák meg.

Másrészt Descartes számára ez a tér a gondolkodáson kívül esik és fizikailag létezik, sőt kapcsolatban sincs a gondolkodással. A szövegek formálisak: «Bevallom, egyáltalában nem ismerem a testtel bíró dolgok más anyagát, mint azt, ami osztható, alakítható és különböző módon egyesíthető, vagyis azt, amit a geométerek kvantitásnak neveznek és amit bizonyításuk tárgyául vesznek» *(Principia,* II. 64). Az algebrai funkcióval és az analitikusan meghatározott görbe révén kifejezett mozgás, tehát szigorúan megfelel az *objektív* és *külső* mozgásnak.

«Az a képzet, hogy testem, kiterjedt és alakot öltött szubsztanciám van, tökéletes képzet, azaz nincs szükségem semmiféle más dologra, hogy testre gondoljak, csupán kiterjedésre . . .» *(Lettres,* Adam et Tannery, III. 475.) A kartéziánus tér tehát az

absztrakció, a csupasz forma, a tiszta gondolkodás, a felfogható lényeg, a gondolkodó alany belső intellektuális intuiciója és a szubsztancia, azaz valami különös dolog, egy fizikai abszolútum között (ellentmondóan) ingadozik.

Az első szempontból kikerülhetetlenül idealista és metafizikai módon nyer magyarázatot: egyszerű lényeg, nyilvánvalóság, a tudás abszolút kezdete, amit Isten teremtett; Isten gondolata pedig nemcsak mint velünk született idea s az igazságnak lelkünkbe helyezett magvaként van meg, hanem ennél több.

A második szempontból materializmusnak felel meg. De ez a materializmus nem teljes, mivel egy minden attributumtól megfosztott csupasz materiális szubsztanciát rajtunk kívül helyez, amely attributumok révén ezt a szubsztanciát megismerjük és érintkezésbe jutunk vele: ilyenek az érzéki kvalitások, a tárgy és az alany kölcsönös akciója és reakciója, az erő és az energia. És nem értjük meg többé, hogy a gondolkodó (és cselekvő) alany, hogyan juthat el a megismerésig, a meghatározásig, ennek a külső, tökéletesen kívül eső szubsztanciának a dominálásáig.

A kartézián zmus egy irányban tagadhatatlanul dialektikus mozgást foglal magában: a gondolkodás (az alanyé) csupán a tárgyba való behatolás révén, azaz a módszer és az analízis útján határozódik meg. Megfordítva, számunkra a tárgy annyiban létezik, amennyiben megismerhető, meghatározható és kiszámítható. De az alanynak és a tárgynak ezt a születő dialektikáját hirtelen megállítja, metafizikai belekeverésekkel és posztulátumok alkotásával elvágja. A két fogalom szétválik, habozik,

ingadozik, hogy aztán mindegyik a maga külön útjára térjen. Valójában a metafizika posztulált: az alany (a gondolkodó én) bentfoglalt meghatározásai folytán és a tárgy (a szubsztancia, a «*rex extensa*») révén. A szétvált fogalmak s a metafizika egyszerre *szükségesnek* és *igazoltnak* tűnnek: az alany és a tárgy egyesítése érdekében Istenre kell hivatkozni, hogy megmagyarázható legyen a kettő találkozása, és hogy számot lehessen vetni az alapelvekkel.

VII.

A karteziánus «materializmus» tehát állhatatlannak és ellentmondónak bizonyult. A matematikai számítások megfelelnek valaminek, és ez a megfelelés a megismerés elméletében egy problémát dob fel. De ha a szóbanforgó megfelelés közvetlen és abszolút, ha az egész csak matematika, akkor dilemma előtt állunk: vagy nem létezik a Világ, mert számokban oldódik fel, vagy ha létezik, egy mennybéli matematikus létezésével kell megmagyarázni. *Dum Deus calculat, fit mundus,* — mondja Leibniz és ilyen módon istenét a differenciál- és integrálszámítás kíváló specialistájává nevezi ki.

Descartes mechanizmusa nem kevésbbé állhatatlan és ellentmondó, mint matematikai felfogása, amelyikkel annyi kötelék fűzi össze. Az anyagot egyetlen sajátosságával határozza meg, amit a többivel össze nem férőnek talál, egy egyszersmindenkorra nem redukálhatónak, abszolútnak, definiált elemi természet: a térbeliség révén. Ennek a rendszernek minden meghatározása metafizikai. Az anyagnak ilyen abszolút meghatározása tehát metafizikai meghatározás. A karteziánus mechanizmus materializmus ugyan, de egyoldalú és meta-

fizikai materializmus. Ebben az értelemben a XVIII. századbeli materializmus hírnöke és előkészítője. Az anyagnak egy statikus, abszolút és mechanikus meghatározását realizálja, s a gondolkodó alany vizsgálódását elkerülhetetlenül a metafizika területére utalja. Ugyanez történt a XVIII. században, amikor egy mechanisztikus materializmus az idealizmusnak engedi át az ember és a történelem birodalmát. Az anyag tökéletlen és pillanatnyi *megfogalmazását* hebehurgyán és nem dialektikus módon realizálva, ez a mechanizmus nyílt vagy lappangó idealizmust foglal magában.

Másrészt Descartes geometriai mechanizmusa, a térbeli folytonosság mechanizmusa szembekerül az atomisztikus, illetőleg a folytonosságában megszakított mechanizmussal. De míg Descartes módszerével és matematikai instrumentumával a valóság vizsgálatára indul, nem tarthatja fönt a mindenétől megfosztott tér gondolatát. Igy hát beszél a testekről, a testecskékről, elemekről, cseppekről, stb... Hipotézisével való ellentmondásban, gazdagítja azt. Ez az ellentmondás azonban itt *dialektikusan* nyilvánul meg, jóllehet mindig öntudatlanul, már mint a mi számunkra, de nem Descartes előtt. A folytonosság egyoldalú mechanizmusa a másik egyoldalú mechanizmusból kölcsönzött elemekkel erősödik, azaz a megszakított folytonosság és az atom elemeivel. Ilyenformán egy magasabb egység felé tart, ami a legfigyelemreméltóbb és a legmodernebb szempontok egyikét jelenti a kartéziánus fizikában és a *Principiában*. E magasabb egység felé vezető úton azonban a kartéziánus fizika megfeneklik. *Semmiképpen sem jut el a relatív mozgástól* a mozgásban lévő testig. (A relatív mozgást egy pont

vagy két vonatkozó tengely határozza meg.) Ez a kudarc, amint láttuk, a mozgás megmaradásának hamis, s egy teológiai posztulátumhoz kapcsolt törvénye folytán lesz nyilvánvaló. Megnyilvánul még a filozófus zavara révén, amikor absztrakt idomoktól és mozgásoktól akar reális mozgások és meghatározott testek felé haladni. Így a fény sokszor redukálódik egy sugár geometriai pályájára, egy egyenesre; ám ez az egyenes legott úgy jelenik meg, mint egy pálca. Másrészt a fény nem egyszer úgy határozódik meg, mint valami fluidum útján átvitt vonás, vagy mint korpuszkuláris kisugárzás, az akadályokkal való összeütközés folytán.

E kudarcok ellenére, sőt e kudarcok folytán a karteziánus fizika a tudománynak lényeges mozzanata volt. Newton és Leibniz számára a karteziánizmus kritikája tette lehetővé, hogy azt kiegészítsék, és a valóság *konkrétabb* elemeit, mint az erőt, iktassák be, olymódon, hogy azokat a maguk sajátos meghatározásaival megfelelő síkra helyezzék. A karteziánizmus túlhaladottá vált, mint a tudomány minden szakasza; de a túlhaladott is a tudomány egy szakasza marad és a modern matematikai fizika is egy értelemben karteziánus, mivel Descartes *kezdte* és *helyezte el* a megfelelő síkra.

A karteziánus fizika materializmusa kétségtelenül kétségbevonhatatlan, de egyoldalú és tökéletlen, még met fizikai, tehát elválaszthatatlan a metafizikai idealizmustól — a filozófus minden erőfeszítése ellenére is, a fizikát felszabadítani akaró igyekezetével ellentmondásban.

Descartes «materializmusáról» nem lehet bizonyos korrekció és elővigyázatosság nélkül beszélni. Annál is kevésbbé, mert Descartes legfontosabb fel-

fedezése a tudományos megismeréshez való lényeges hozzájárulása, azaz a matematikai számításnak a valóságra való alkalmazása a fizika és a geometria (analitikus) egysége, ezen az idealizmuson keresztül, ehhez a spekulativ és metafizikai idealizmushoz kötve, ettől elválaszthatatlanul jött létre.

Nem kell minden materializmust dícsérni. Nem minden materializmus progressziv. Gassendi, Descartes korában ugyancsak támadó kritikával élt a középkori filozófiával szemben és a Descartesénál szabatosabb materializmust képviselt, lévén ez atomisztikus és epikureus ihletettségű. De a materialista Gassendi (akinek a karteziánus idealizmus elleni megsemmisítő megjegyzése Descartes-ot féktelen dühre ingerelte, v. ö. *Réponses aux Objections)*, nem találta fel az elemző mértant. És mit képvisel, mit jelent szociálisan és történelmileg? A vallásos erkölcstantól felszabadult vagy felszabadulni óhajtó nemeseket, a *libertinusokat* s a *neo-epikureusokat.* Egy már hanyatló társadalmi osztályt tehát, vagy, ha úgy vesszük, a dekadens, céljairól és hagyományairól lemondó nemesség egy részét. Descartes viszont idealizmusa ellenére és ezen keresztül, kétértelmű és ellentmondó jellegű materializmusán át a progresszív gondolatot, a feltörekvő társadalmi osztályt, az Értelmet és az emberi jövendőt képviseli.

VIII.

Marx ezt írja : «Descartes fizikájában, az anyagnak önteremtő erőt kölcsönzött s a mechanikus mozgást vitális aktusnak tekintette.»[1] Ez a formula megérdemli, hogy mélyebben megvizsgáljuk.

[1] Szent Család, *Molitor* ford. I. köt. 225. és köv.

Lényegbe vágó igazságot fejez ki; Descartes az anyagnak önalkotó erőt kölcsönzött a belső energia és az immanens fejlődés egy fajtáját, amit minden lehetséges fejlődési formán, a legelemibbtől a legmagasabb fokúig átvisz. (V. ö. *Principia*, 45. szakasz.) Ugyanakkor azonban Descartes megfosztotta az anyagot minden teremtő erőtől, minden levéstől és így felfoghatatlanná, illetőleg kozmogóniai konstrukcióját fiktivvé és hipotétikussá tette. És ebben az irányban talán helyes Marx gondolkodását kiegészíteni.

Ez a gondolkodás megmutatja azt, ami egy marxistát visszatart a kartéziánizmustól, vagyis inkább attól a kartéziánizmustól, ami ez a maga bonyolultságában volt. Marx hozzáfűzi, hogy «Descartes teljesen elválasztotta fizikáját a metafizikától. Fizikájában az anyag az egyetlen szubsztancia, a létezés és a megismerés egyetlen oka.» Marx itt még a kartéziánizmus egy lényeges *törekvését* emeli ki, de — amennyiben meg akarjuk tartani a kartéziánizmusból azt, ami tökéletes idea volt — ez a törekvés nem feledtetheti el a megfordított törekvést. Descartes állandóan kötelességének érzi, hogy fizikáját metafizikájához kapcsolja és ezt meg is teszi. Ugyanakkor, amikor a fizikai realitás leszögezésére, a kutatás módszerének, illetőleg eszközeinek megállapítására és minden metafizikától való függetlenítésre törekszik, minduntalan kudarcot vall. Igaz, hogy megnyitotta az utat a modern fizika előtt és előkészítette a materializmust, de ezt csak kudarcaival és kudarcaiban érte el. Marx megvilágította a kartéziánizmus termékeny oldalát és pozitív arculatát; egy kerek tanulmány nem hagyhatja figyelmen kívül a többi szempontokat sem. (Marx

egyébként kifejezetten védekezett az ellen, mintha támadni akarna ; és ezeket a szavakat, hogy «Descartes a fizikájában . . .stb.» megelőzi e szócska : «egyszerűen», azaz «leegyszerűsítve», vagy «megelégszünk ezzel»). A különböző szempontokat már csak azért sem lehet elhanyagolni, mert mindannyiunkat önmagukban is különböző szög alatt lehet tekinteni. Ha a *Cogito*-nak negatív, spekulatív, metafizikai oldala van, ha a gondolkodást a gondolkodó énbe zárja és a megismerést felfoghatatlanná teszi, akkor viszont hogyan lehet az individualitás és az individualizmus történetét kifejteni anélkül, hogy a *Cogito*-t ne tekintenők lényeges mozzanatnak?

Marx magyarázói túlságosan gyakran ragadják ki e szövegrészeket összefüggéseikből az időpont megjelölése nélkül. Nos, lehetetlen felhasználni olyan szöveget, amely ahhoz az időszakhoz tartozik, amikor Marx és Engels a *filozófiai* materializmusra, illetőleg *a történelmi* materializmusra vetettek súlyt, azon a módon, mint az ahhoz az időszakhoz kapcsolódó szövegrészt, amelyben már a *dialektikus materializmus* pontosan meghatározódott és a teljes kialakulás felé haladt. Engelsnek Marx halála után tett nyilatkozatai azért mégis eléggé szabadok és őszinték és Engels önkritikája értelemmel teljes. *(Levelek Bloch-hoz és Konrad Schmidt-hez.)*

Marx és Engels hosszú aktivitásuk folyamán, de főleg a polémia kedvéért, nem egy ízben egyszerűsítették a problémájukat. «Ellenfeleinkkel szemben alá kellett húznunk az általuk támadott lényegbeli alapelvet és így nem mindig találtuk meg az időt, helyet és alkalmat, hogy igazságot szolgáltassunk a többi tényezőnek is, amelyek részesek a kölcsönös akcióban». Üres állításnak

kell-e vennünk ezt a lojális nyilatkozatot? Hát nem lehetséges-e, hogy negyvenöt évvel azelőtt Descartes-ot illetően a *Heilige Familie (Szent Család,* polémikus mű) nem szolgáltatott eléggé igazságot a kölcsönös akció minden tényezőjének, vagyis a kartéziánus műben található konfliktusnak és a benne lévő idealizmus és materializmus kölcsönhatásának?

De hivatkozzunk a Feuerbachra vonatkozó tételre: «Minden letűnt materializmus hiányossága, hogy a tárgyat, a realitást, az érzéki világot csupán a tárgy, vagy az intuíció szemszögéből látja, nem az ember konkrét aktivitásának, nem gondolatoknak és nem szubjektíven tekinti. Ime ez az oka, hogy miért fejlődött az ember aktív oldala a materializmussal szembenálló idealizmus folytán, de persze elvontan, mivel az idealizmus a reális és konkrét aktivitást, mint olyat nem ismer». (1. Tétel.)

Ez a tétel Feuerbachra és a hegeli idealizmussal való kapcsolataira vonatkozik. Tökéletesen vonatkozik ez a kartéziánizmusra is, amelyben a tárgyat, a valóságot, az anyagi mivoltot az alanyon kívül eső, csupán nyers tárgynak (a tér) és intuíciónak találjuk. Jóllehet Descartes nem hanyagolja el a gyakorlatot, ez mégsem *társadalmi gyakorlatként,* nem az alanyt és a tárgyat, az embert és a világot összekapcsoló kötelékként jelentkezik nála. Ami idealizmusát illeti, absztrakt módon fejlődik, saját materializmusával való összeütközésben az aktív «oldalon»: a gondolkodás mint aktivitás a tudomány és megismerés teremtője és az alany, mint az Egyetemes Ok öntudatra ébredése.

Egyébként ezért teszi hozzá a *Szent Család* valamivel lejjebb: «A XVII. sz. metafizikája — Des-

cartes, Leibniz, stb. — még profán és pozitív elemekkel keveredett. A fizikában, a matematikában és a többi elhatárolt tudományban felfedezéseket tett. E tudományok látszat szerint tőle függöttek. A XVIII. sz. elejétől fogva ez a látszat megszűnt...» Descartes tehát nyilván idealizmusán és metafizikáján át tudta tudományos munkásságát befejezni. Kora még nem volt alkalmas arra, hogy a metafizikai látszat a tudástól és a tudománytól elváljék, és szembehelyezkedjék vele. (Látszat és valóság, amit a XVIII. század kritikailag szétválasztott, ismét egyesül Hegelnél, és Feuerbach meg Marx kritikájának ismét fel kellett építenie és el kellett mélyítenie Pierre Bayle és az enciklopedisták munkáját.)

Az ideológiák története nyílvánvalóan sokkal bonyolultabb, mint amilyennek egy sommás és nem kielégítően dialektikus materializmus előtt látszik, (amely materializmus következésképpen nem kielégítően történelmi és nem kielégítően materialista). Az idealizmus globális elítélése, amely tévedések tömegeként fogja fel az idealizmust, az idealista tévedéshez hasonló tévedés, mert az viszont az igazságok tömegeként fogadja el. Nem más tehát ez, mint metafizikai tévedés, szolidáris a metafizikai materializmussal. Ezekről a metafizikusokról, idealistákról, vagy materialistákról elmondhatjuk Engels-szel: «Az, ami hiányzik belőlük, a dialektika. Mindig csak az okot, vagy az okozatot látják... De nem látják, hogy abszolútum nem létezik és hogy minden relatív. Az ő számukra Hegel nem létezik!» De Lenin számára igenis létezett Hegel és materializmusa mélyen dialektikus volt, amikor ezt írta: «A filozófiai értelemben vett idealizmus

az mint esetlen, bárgyú, metafizikai materializmus szempontjából nem más, mint süketlenség. Ezzel szemben a dialektikától fegyelmezett materializmus szempontjából a filozófiai idealizmus egyoldalú növekedés, kinövés, túltermékenyülés és egyike a megismerés túlzóan az abszolút felé törekvő vonásainak és oldalainak. Az ember végtelenül bonyolult dialektikus megismerésének egyik árnyalatán keresztül a klerikális miszticizmushoz vezető út ez . . .» — «jegyezzék meg ezt az aforizmát!» — teszi hozzá Lenin. (V. ö. Függelék a *Materializmus és empiriokriticizmus*hoz, kivonat a *Cahiers de Lénine*-ből, 324. old., 1928 E. S. I. kiadása ; hasonlóképpen a *Cahiers de Lénine sur la dialectique* francia kiadása, H. Lefebvre és N. Guterman, Gallimard, 1939 *passim).*

IX.

Bármily rövid is legyen a kartéziánus fizika kifejtése, mégsem hagyhatja figyelmen kívül azokat a műveket, melyeket Descartes a technikai szerszámoknak és magának a fizikai munka fogalmának szentelt.

Életrajzírója, Baillet, azt mondja róla, hogy Descartes kijelentette, ha körülményeinél fogva kézműves lehetett volna és fiatalkorában megtanították volna valamilyen mesterségre, ez nyilván tökéletesen sikerült volna neki, mivel mindig nagy hajlama volt «a művészetek irányában» (értve ezen a kézművességet).

A *Discours* előrelátja az automatákat, a gépeket, a «fortélyos dolgokat», úgy, hogy az emberek «minden fáradság nélkül élvezhetik a földnek gyü-

mölcseit és mindazon kellemességeket, amelyeket csak nyujthat».

Descartes azt akarta, hogy a kézművességről elméleti és gyakorlati tanfolyamokat rendezzenek. Olyan tanárokból álló intézményt tervezett, akik ebben a gyakorlati és népszerű oktatásban szakképzettek. A maga, illetőleg kutatásai számára kiterjedt laboratóriumot kívánt, amelyikben fizetett technikusok az ő vezetése alatt kísérleti kutatásokat végeznének. Egyébként tudjuk, hogy alárendeltjeivel, segédeivel, sőt szolgáival is igen jól bánt. Nevük fentmaradt az utókor számára. Descartes többeket tanított közülük, akik aztán későbbi életükben híresekké váltak. «A mester nem elégedett meg, hogy tudósokká és jómódú emberekké tegye őket, hanem még arról is gondoskodott, hogy vagyonuk legyen és hogy jó állásba jussanak . . .» (Baillet.) S a életrajzíró hozzáteszi: «Úgy, hogy őket gyakran vele egyenrangúaknak tekintették». Levelezéséből megtudjuk, hogy egyik szolgáját «testvérnek» szólította és «bajtársként» bánt vele. (V. ö. *Adam et Tannery*, XI. 145—149.).[1]

E vonások csak megerősítik, hogy Descartes a feltörekvő burzsoázia szószólója volt. A XVIII. századbeli nemes «kifejezi» a jövő demokráciáját, — a polgári demokráciát. Előre megérzi annak lényegét. Az emberek különböző «körülményeit» nem tagadja, de az Értelem előtt egyenlőknek állítja be őket. Nemcsak az egyetemes és gyakorlati tudományt látja előre, de az egyetemes nyelvet is, olyan

[1] A filozófus egyéniségének ezt az arculatát különösen jól világította meg Maxime Leroy, aki odáig megy, hogy — kissé eltúlozva a dolgot — Descartest «szociális»-nak nevezi.

nyelvet, hogy «a parasztok a dolgok igazságát jobban meg tudják bírálni, mint ma a filozófusok.» (Adam et Tannery, I. 81.) Végül teljesen rehabilitálja a technikát és a munkát, miután utat nyitott számukra a *fizikai* tudományban.

Neki tulajdonítanak egy igen figyelemreméltó munkát, a *Traité des engins*-t (Értekezés az emelőcsigákról), amely 1638-ban Hughens kérésére íródott, a következő címmel: *Magyarázata az emelőcsigáknak, amelyek segítsége révén kis erő kifejtésével igen súlyos terhet lehet felemelni.*

Ebben az értekezésben Descartes fokozatosan tanulmányozza a felvonócsigát, a lejtős síkot, az éket, a hengerkereket, a csavart és az emelőt. Általános elv felállításával kezdi: «mindemez emelők feltalálása csupán egyetlen elven alapszik, ami abban áll, hogy ugyanaz az erő, amely például 100 fontnyi súlyt két láb magasra tud felemelni, 200 fontot is fel tud emelni 1 lábnyira, vagy 400 fontot fél láb magasra . . . Az erőnek mindig arányban kell lennie a szükséges munkával, hogy azt elvégezhesse . . .»

Ezen a technikai területen tehát Descartes eljut a maga mesteri tudásával és módszerével odáig, hogy rendszert és kezdeti alapot nyujtson. A Descartes által felállított elv magában foglalja az erő «munkájának» modern fogalmát és két erő munkájának egyenértékűségét. Bouasse *Bevezetés a mechanikába* című művében, Duhem a *Statika eredete* és Milhaud *Descartes, mint tudós* című munkájában felhívja a figyelmet a kartéziánizmus e félreismert oldalára. Descartes amikor a *munka* fogalmát bevezette a tudományba, megalapította a modern mechanikát, a valóságra alkalmazott matematiká-

nak ezt a lényeges fejezetét. Lehetetlen, hogy ezt a felfedezést ne hozzuk a kártéziánizmusnak a valósággal és a reális emberrel szembeni magatartásával közeli vonatkozásba.

Az aristoteliánusok és maga Galilei is hamis útakon rekedtek, amikor az emelőkről értekeztek. Igy Galilei bevezette elmélkedésébe a gépek működésének sebességét. Descartes módszeres és leegyszerűsítő szelleme kirekeszti a gyorsaságot és csak a kiindulópontot s az elért célpontot veszi fontolóra. Csupán a tér számít, a működés gyorsasága bármilyen lehet. (Ha valamilyen súlyt felemelünk egy emelőcsiga segítségével, vagy ha valaki a pedálon felszáll a biciklire, az erőkifejtés, a végzett munka — *fizikai nyelven szólva* — ugyanaz, akár gyorsan, akár lassan megy ez a munka végbe !) A számításnál bizonyára a gyorsaságot is tekintetbe lehet venni, de a számítás így mindjárt bonyolultabb lesz és a fizikai munka objektív fogalma helytelenül bontakozik ki. Ugyanis minden számításban található egy kisegítő változó (vagy ahogyan Descartes oly helyesen mondja, «dimenzió») — az idő. Mersennehez írt egyik levelében (1638 nov. 12.) Descartes csodálatosan fejti ki a munka fogalmát (amit, mint tudjuk, a modern mechanikában a felületek fejeznek ki) : «Tekintetbe kell venni, hogy én arról az erőről beszéltem, amely valamilyen súlynak tetszés szerinti magasságra való felemelésére szolgál és amely erőnek mindig két dimenziója van; és nem arról, amely minden ponton alátámasztásra szolgál, és amelynek mindig csupán egy dimenziója van, — úgyhogy ez a két erő annyiban különbözik egymástól, mint a felület a vonaltól.»

A kartéziánus módszernek ez a figyelemreméltó

eredménye több okból is megérdemli, hogy időzzünk nála.

Annál inkább érdekes és annál zseniálisabb, mert ellentmondásba jut a kartéziánizmus egyéb eredményeivel és más posztulátumaival. Itt a kartéziánizmus módszere, az egyszerű elemeket illető kutatása a sebesség elhanyagolására vezet abban a mértékben, amilyenben a rákövetkező fizikusok figyelmen kívül hagyják ezt az eredményt és kizárólag a tömegnek a sebesség útján elért eredményét veszik tekintetbe. Entitássá, belső tartalommá emelik és nem jutnak el addig, hogy a mechanikának alapot adhassanak. De ki dobta föl a gyorsaságnak ezt a fogalmát már megelőzőleg is? És ki csinált vajjon az eredmény legelső megjelenéséből entitást, aminek a «mozgási mennyiség» nevet adta? Maga Descartes!

Amíg Descartes a munkát az erő eredménye és a megfutott út révén határozza meg, az erőnek a fogalmát emeli ki, amit egyébként az okkult kvalitások közé soroz, és amit a mozgásokra és idomokra analitikusan visszavezetett fizikai valóságból kizár. Ilyenformán Leibniz munkáját készíti elő; megelőzi az integrálszámítás eredményeit, mert véglegesen csak ezek igazolják majd, a munkának a felülethez való hasonlóvá tételét. Fizikáját is gazdagította, de a legfontosabb alapelveivel való ellentmondásban. Nem a kartéziánizmus következetlenségeinek, hanem igenis a kartéziánus géniusznak új példája ez, amely miután a fizikát helyére illesztette és elemeit lefektette (absztrakt kezdetét), ezeknek az elemeknek túlhaladására irányul és a rákövetkező fizika *dialektikus* mozgását vázolja fel: az analízis útján szükségképpen figyelmen kívül

hagyott elemek visszaállítását, azoknak ettől kezdve a tudomány fejlődésében *az őket megillető helyre* való beiktatását, és a tudománynak a konkrét irányában való haladását. Ne beszéljünk Descartes következetlenségeiről és «felelősségéről», (v. ö. Milhaud id. mű 180. old.) az őt követő fizikusok tévedéseivel kapcsolatosan, hanem lássuk meg ebben a jelentős Értekezésben és a Levelekben, amelyek ezt magyarázzák, a kartéziánus géniusz új arculatát és kezdeti álláspontjának önmaga érdekében való *túlhágását*, amely kezdeti álláspont szintúgy szükséges a tudományos mozgás meghatározásához. Egyébként ez a túlhaladás a módszer szabályainak megfelelően megy végbe, azaz kezdettől fogva a tudományos kutatás belső mozgását követi. Ha Descartes el is hanyagolja a sebességet illető meggondolásokat, ez még nem jelenti azt, hogy meg is feledkezett róla ; szándékosan cselekedett így. Tudja, hogy az emelő munkagép sebessége két tényezőből és bonyolult számításokból tevődik össze, úgy, hogy ezekkel nem lehet *megkezdeni* a műveletet ; tudja, hogy a működés sebessége különleges feltételektől és körülményektől függ. Általánosabb elvet keres tehát, hogy ebből induljon ki a bonyolultabb körülmények tanulmányozására. E problémák kutatását egyszerűen későbbre hagyja (v. ö. a fentebb idézett levelek). És G. Milhaudnak itt igaza van, amikor a *tudós Descartes-ot* a filozófusnak Fermat-ról és Galileiről tett megjegyzésével jellemzi. Fermatról ezt mondja Schootennek : «Igaz, hogy több nagyon szép dolgot fedezett fel, de ami engem illet, én mindig átfogó általánosságban igyekeztem a dolgokat tanulmányozni.» Galileiről pedig így ír Mersennek : «Egyáltalában nem állapodik meg egy anyagnál, hogy azt

megmagyarázza, ami azt mutatja, hogy korántsem vizsgálta meg őket rendre, és hogy anélkül, hogy a természet elsődleges okait figyelembe vette volna, csupán néhány különálló okozat okait kereste». (Idézve Milhaudnál, 183. old.)

Milhaudnak Descartes-ot, a fizikust és tudóst illető értékelése alábecsüli a kartéziánus művet. Jól látta, hogy Descartes mindenhol rendszerre törekszik, de nem látta, hogy ez a rendszer felülmulja a kartéziánizmust. A tudományok mozgásának, valamint belső túlhaladottságának *dialektikus* elmélete hiányzott, aminek folytán az a szerző nem értette meg, hogy hogyan vezette Descartes a matematikát és a fizikát helyes útra, amikor nemcsak a filozófus Descartes rendszerét, de a már ebben bennfoglaltatott *dialektikus rendszert* is alkalmazta, és így (még egyszer ismételjük) a tudományt az őt megillető helyre emelte és meghatározta (a viszonylagos, elvont, de mint ilyen nélkülözhetetlen) kezdetét. Ezenkívül felvázolta azt a mozgást, amelynek ezt a kezdeti absztrakciót túl kellett haladnia a konkrétum felé vezető irányban, magától az absztrakciótól megszabott és mint olyan szükségszerű, levésben foglalt konkrét felé.

Duhemnek sikerült kimutatnia, hogy a munka és az emelő kartéziánus megfogalmazása már Herigone-nál, Stevinnél és Galileinél is megtalálható. Ilyenformán ismét visszaesünk a «plágium» feltételezésébe. Mégegyszer megismételjuk, amit megelőzően a sinus, az algebra és az analitikus geometria törvényeivel kapcsolatosan mondottunk: Valamilyen véletlen folytán bizonyos eredményeket elérni és azután hagyni, hogy ezeket az eredményeket a tények és magyarázatok káosza eltemesse, ez is

valami. De feltárni, előmozdítani, törvény és elv tekintélyére emelni és mindenek fölött általános rendszerbe — a tudomány rendszerébe — fűzni, az általános alapelvekből kiindulva megfelelő helyre besorozni ezeket, — ez már egészen más dolog!

Maga Duhem is ingadozik a «plagizátor» és az intuitiv «géniusz» között. Miután megállapította, illetőleg csak hiszi, hogy megállapította, miszerint a *Gépekről szóló értekezés* nem tartalmaz semilyen új igazságot, ezt írja: «Elsőnek Descartes látta meg az eredményben (a függőleges távolságban levő súly eredményét értve) a mechanika alapvető meghatározását».

Nemcsak a kartéziánizmus és a filozófiai gondolkodás, hanem az általános megismerés és különkülön minden tudomány (matematika, fizika, stb.) számára csupán egy dialektikus elmélet hozhat némi világosságot az eszmék történetében és csak egy ilyen elmélet kerülheti el a problémák hamis megoldását (valamint a habozást és az álmegoldások közötti állandó ingadozást).

Miért? Mert kizárólag a megismerésnek és mozgásának dialektikus elmélete tudja a megismerés reális történelmi mozgását megtalálni és a tiszta tudat síkjára felemelni. A megelőző tanulmányozás egyrészt arra törekedett, hogy a kartéziánizmus belső mozgását mintázza meg, a — hol termékeny, hol tartalmát elvetélő — dialektikát; másrészt a dialektikus gondolkodás általános elmélete a kartéziánizmust a megismerés mozgásának összefüggésébe helyezi és egyidejüleg megmutatja, hova illesztette be maga Descartes a tudományt, a módszert, a fizikai és a matematikai kutatást. Végül ez a dialektikus elmélet megmutatja, hogy Descartes és

a kartéziánizmus, anélkül, hogy szűk korlátok közé lett volna szorítva, hogyan hágta át azokat a határokat, amelyeket a filozófus látszólag kutatásai köré húzott és hogyan feszítette ki, — hogy úgy mondjuk — «az üzenetek» és megsejtések «antennáit» a kor határai fölé, jóllehet korát nem «szárnyalta túl». Az, ami a kartéziánizmusról és magának Descartesnak, az embernek, mélyen humánus szelleméről, az új rendig igaznak látszik, — tehát nem több és nem más, mint merőben emberi!

C) *Descartes élettana és orvostudománya*

I.

Az élettan és az orvostudomány Descartes számára nem műveinek járulékos részét és tudományos kutatásainak másodrendű megnyilvánulását jelentette. «Az egészség megőrzése minden időben legfontosabb célja volt búvárkodásinknak» (*Newcastle márkihoz intézett levél*, 1645 októberében; idézi — a legjobbkor — *Cécile Angrand* id. mű, 6. old.)

A *Discours* utolsó része — amely annyira fontos: annyira félreértett és a negyedik, legmetafizikaibb résszel szemben annyira elhanyagolt, megjelöli azt a helyet, amit az élettan és orvostudomány Descartes elmélyedő munkásságában elfoglalt. A kartéziánus tudomány az elvonttól a konkrétig halad; ám mi a konkrét? Az ember. Nem a *szociális* ember. Descartes nem emelkedett kora fölé és nem volt marxista két évszázaddal Marx előtt! Számára, akárcsak Feuerbach, valamint a feltörekvő, de kora, *azaz osztályától* korlátozott polgárság merész, de koruktól, vagyis osztályuktól korlátozott szószólói számára, az ember lényegében élettani

és egyéni értelemben jön számításba. (V. ö. *Thèses sur Feuerbach* VI. — *Deutsche Ideologie* 32—35.) Annyi azonban bizonyos, hogy Descartes számára a matematika és a fizika önmagában nem kielégítő. A matematikának és fizikának rendelkezésre kell állaniuk, de nem csak anyagi vonatkozású technikai alkalmazásban, hanem az embernek, mint anyagi, fizikai lénynek megértésében is. Matematika és fizika érintkezik az élettannal és az orvostudománnyal. Helyes tehát, ha a *Discours*-nak visszaadjuk eredeti jelentőségét, megtaláljuk benne az átfogó tervet és helyreállítjuk mozgékonyságát. Az ötödik és hatodik rész nem másodrendű, hanem éppen ellenkezőleg a mű koronáját képezi. Ez az oka annak, hogy Descartes gondolatainak legmélyét tárja fel, amikor ezt írja: «Az egészség megóvása a legfőbb kincsünk, ez a legelső érték. Minden másnak ez az alapja, mert maga a szellem is annyira a vérmérséklettől és a test szerveinek állapotától függ, hogy ha lehetséges valamilyen eszközt találni, amely az embereket általában okosabbakká és ügyesebbekké teszi, mint amilyenek eddig voltak, csak az orvostudományban lehet keresni ezt az eljárást». Azt is felveti, hogy az ember legyőzhetné az időt és a halált. Ami őt illeti, a *Discours*-t azzal a kijelentéssel fejezi be, hogy elhatározta, «miszerint életének hátralevő részét arra használja fel, hogy a természetre vonatkozó néhány olyan ismeretet szerezzen, amelyből az orvostudományt szolgáló szabályokat vonhat le, megbízhatóbbakat, mint amilyenekkel eddig rendelkezett e tudomány.»

Ha Descartes nem is «szárnyalja túl» korának látókörét, ha a történelmi és szociális ember alakja még kicsúszik szemléletéből, ha a tudományt csupán

a természetre korlátozza is, mégsem becsüli kevesebbre az embert, mint természeti lényt, mint a tudás legfelsőbbrendű tárgyát.

II.

Ismerjük a *kísérlet* descartesi fogalmának kétértelműségét és belső ellentmondását. Hol az intuicionak, a konstrukciónak vagy a dedukciónak van alárendelve és csupán annak megkülönböztetésére szolgál eszközként, hogy számos elméletileg lehetséges eljárás közül a természet melyikkel realizált különálló testet. Hol pedig a megismerés forrásaként jelentkezik és Descartes folytatja Bacont. (V. ö. G. Milhaud *id. mű* 215. old., még sokkal szabatosabban és pontosabban, mint Laporte id. művében, vagy Mouy id. művében a 43—44., stb. oldalakon).

Descartes, mint fizikus kísérletező volt. Az optikára, a folyadékok egyensúlyára, a légsúlyra, stb. vonatkozó kísérleteket előrelátta vagy végre is hajtotta. De kétségen felül áll, hogy fizikájában a deduktív és elméleti irány a döntő. Ezzel szemben mint fiziológus és orvos, mindenekelőtt kísérletező. Ez az oka annak, hogy egy olyan orvostudomány megteremtése végett, amelynek tárgyában — mondja — senki sincs, «aki ne ismerné be, hogy mindaz, amit e téren ismerünk, majdnem semmi amellett, amit még meg kell ismernünk» — elengedhetetlennek véli a kísérletezések sokaságát és nemcsak egy kézműves csoport együttműködésére hív fel, hanem «mindazok együttműködését kívánja, akik az emberiség javát óhajtják, vagyis azokét, akik valóban erényesek». Esedezik hozzájuk, hogy ne csak «véleményükkel» támogassák, hanem közöljék vele a már elvégzett kísérleteket és a maguk közreműködésével is járuljanak

hozzá «az elvégzendő kutatásokhoz». Anélkül, hogy a tudomány felépítését illető egyéni törekvéséről lemondana, e ponton már megsejti az együttműködést, a kollektív munkát. «Mert ezek a kísérletek olyanok és olyan számosak, hogy sem a kezem, sem az anyagi erőm — még ha ezerszerese is volna a meglévőnek, nem lehetne elégséges valamennyire» és a kísérletek «annál szükségesebbek, minél előbbre jutunk a tudományban». A kezdet ugyanis lehet egyszerű, de a valóság, az ember, végtelenül bonyolultnak mutatkozik.

Descartes élettani kísérletei tehát az őt legjobban érdeklő kísérletek közé tartoznak és ezekről beszél a legszívesebben. Itt van például a következő kijelentése: «Miután egy élő nyúl mellkasát felnyitottam és azután mindkét oldalán elrendeztem a bordákat, úgy, hogy a szív és az aorta törzse könnyen láthatóvá vált, az aortát a szívtől elég távol, fonallal lekötöttem . . . azután szikével megnyitottam a szív és a lekötés között és nyilvánvalóan láttam, hogy ugyanakkor amikor az artéria kitágul, a vér kiszökken a metszési nyíláson keresztül . . .» *(Lettre a Plempius,* 1638 február, v. ö. Liard id. mű 113. old. és Milhaud id. mű 198. old.)

Ilyen kísérletekkel Descartes egyenesen Claude Bernard elődjének és vele egyenlőnek tekinthető. Egyébként ki kell emelnünk egy figyelemreméltó kölcsönhatást élettani kísérleteinek eredményei és fizikai gondolkodása között. A vérkeringésről szóló elmélete (amelynek alapeszméjét Harveynél találta, de amit aztán igazolt, elmélyített és kifejlesztett) nem áll távol az örvénylő körforgásról alkotott nagy elméletétől. Ez az ég kopernikuszi mozgását és egyszersmind a vér keringését is felöleli.

Közeledés és analógia ez (egyébként csalóka, de egy rendkívüli tudományos képzelettől támogatott) e két annyira különböző jelenség között, amit az általános elmélet sugallt. Ezáltal Descartes tévedései ellenére is megmutatta, hogy előre megérezte *a tudomány egységét*. Tette pedig ezt konkrét módon; a fizika határos lesz az élettannal (a számunkra közbeeső tudományok, a kémia és a biológia, elkerülték figyelmét), viszont az élettan visszahat a fizika részéről felvetett elvekre. Ezáltal tehát Descartes valódi *enciklopedistának* mutatkozik.

III.

Azokra a nem kis számú szövegrészekre, amelyekben Descartes a testet elválasztja a lélektől, teljes joggal válaszolunk hasonlóképpen számos olyan szövegrésszel, amelyekben Descartes összekapcsolja a testet a lélekkel, és hirdeti, hogy egységük való tény, *sui generis* tapasztalat.

A kartéziánus ellentmondás e ponton oly nagy, hogy ugyannak a személynek, Elisabethnek egy napon a következőket írja: «A második dolog, amit meg kell ismerni, lelkünk természete, amennyiben test nélkül tovább él és sokkal nemesebb, mint a test.» (A «nemes» szó használata már alkalmat ad egy megjegyzésre: itt már teljesen benne vagyunk a szkolasztikában és egy másik napon kérdésektől ostromolva éppen ennek az ellenkezőjét állítja.) Henri Mouginnek tökéletesen igaza van, amikor e nyilatkozatok első sorozatával szembeállítja az ilyen fajta szövegeket: «Ezt az anyagot és ezt a kiterjedést szabadon tulajdoníthatjuk a léleknek, mert ez nem jelent mást, mint egynek tekinteni a

testtel . . .» Vagy: «A szellemet talán testnek is lehet mondani, abban a mértékben, amennyiben alkalmas arra, hogy egyesüljön a testtel.» Ugyhogy e szövegek és nevezetesen az Elisabeth-hez írt levelek után úgy tűnik, hogy Descartes három szubsztantanciát fogad el: a gondolkodó, a kiterjedéssel bíró és legalább is az emberi lényben meglévő kevert szubsztanciát, amit egyszerre kettő alkot: a lélek és a test. Ez nem eléggé tiszta és világos, de mutatja, hogy Descartes, miután szétválasztotta, sőt szembeállította az emberi lény e két oldalát, egy felsőbb egység szükségességét állította és így vázolta fel a dialektikus mozgást, amelynek termékenységét különösen a *Traité des Passions* mutatja.

IV.

Descartes élettanát a *Traité de l'Homme* tartalmazza. E mű Descartes halála után (1662—1677) került kiadásra és a *Discours*ban már bejelentett nagy mű a *Traité du Monde* második részét képezi. Az 1664-i és 1677-i kiadás (amely Clerselier összeállításában a legteljesebb) a *Traité du Monde* és a *Traité de l'Homme*-hoz az igen figyelemreméltó *Traité de la formation du foetus*-t csatolja.

A *Principia*-val való kapcsolata révén a *Traité du Monde* mereven kitart amellett a tény mellett, hogy az ilyen módon leírt világ csupán a képzeletben szerepel és hogy felépítése, illetőleg teremtése csak hipotézis (feltevés). Vajjon csak óvatosság volt ez? Az elővigyázatosság diktálta megjegyzés? Ezt lehetne hinni. A *Traité*-ben szereplő világ, sokkal szabatosabban, mint a *Principiában*, őskáoszból keletkezik a természet törvényeinek közreműkö-

dése folytán. Az «első fricska» és ami az isteni cselekvésből még megmaradt, elmosódik. Marx, Descartes fizikájáról szóló megállapításait e mű (amely nem jelent meg Descartes életében) tökéletesebben igazolja, mint a *Principia*, vagy a *Discours*. Anélkül hogy a kartéziánus materializmusnak mindenképpen igazat adnánk, el kell ismernünk, hogy ez a szövegrész komoly érveket kölcsönöz nekünk. És amikor Laporte tiltakozik azok ellen, akik a *Traité du Monde*-ot és a *Principia* két utolsó könyvét úgy tekintik, mint «az átalakulásokat újból felvázoló kozmogóniát és — ahogy ma mondanánk — a világegyetemnek az időben való evolúcióját» (id. mű 386. old.) — túlságosan elhamarkodott következtetést von le. A szövegrészekre fordított odaadó gondossága és a szövegek «egyeztetése» ellenére a két mű különbözőségét, úgyszintén a művek megjelenésének dátumait és körülményeit figyelmen kívül hagyja. Sőt, ha számot kell vetni az érett filozófus műveiben e felfogással szembenálló iránnyal is, azért ez a felfogás nem kevésbbé reális. Descartes *egy irányban* inkább a mechanizmus, a tudomány függetlensége és a «pozitívizmus» felé halad, amint ezt később ki fogjuk fejteni.

Az Ember, a *Monde* tizennyolcadik fejezete leírja az idegrendszert, a vérkeringést, az izomtant, és a «királyaink kertjeiben» látható «automatákkal» hasonlítja ezeket össze.

A szkolasztikusok a léleknek testi «formát», «aktust», s biológiai funkciókat tulajdonítottak. Platon és Arisztotelesz után «vegetatív» lélekről, illetőleg fakultásról beszéltek, amelyektől, szerintük, az eleven testek spontán élete függ. *Anima definitur actus primus corporis potestate vitam haben-*

tis, vel principium quo primo vivimus, sentimus, movemur et intelligimus . . . Triplex anima: quaelibet per se subsistit, specialiter rationalis: quaelibet divisibilis . . ., excepta rationali» (a *toulouse-i egyetem tézise* a *Discours* évében). Abban a pillanatban azonban, amikor elválasztja a lelket a testtől és azáltal, hogy ezt az elválasztást állítja és bizonyítja, Descartes megszabadítja a lelket funkcióitól. Ha azután ismét össze is kapcsolja őket, a fogalmak tisztázása mégis befejezettnek tekinthető : «A vegetatív képesség semmi más, mint a test részeinek bizonyos alkata (konstitúciója)».

Descartes sajnálatosan kompromittálta élettanát a vénák és az idegek közötti viszonyt illető igen régi és zavaros felfogással, amelyet semmiképpen sem tudott eloszlatni.

Felfogása szerint az idegek, akárcsak a vénák, billentyűkkel felszerelt kis csövecskék. Rajtuk futnak keresztül az «állati szellemek»[1], amelyeket a vér legkisebb, legelevenebb, leggyorsabb részecskéi formálnak — a vér a véredényeken áthaladva «megrostálódik» — és amely «állati szellemek» igen finom szellőhöz hasonlatosak, vagy még inkább olyanok, mint a nagyon tiszta, nagyon eleven láng, ami megszakítás nélkül nagy bőségben áramlik az agyvelő felé és innen az idegek útján az izmokhoz . . . a mechanika szabálya szerint, amelyek a természet

---

[1] A fentebb idézett tétel, amit 1636-ban a toulousei egyetem elé terjesztettek, érdekesen mutatja az akkori szkolasztikus áramlatot. «*Nec informatur sanguis ab anima, nec spiritus vitales aut animales*» (De anima, III). Descartes által újra felkapott hagyomány volt-e ez? Vagy a szkolaszticizmus újabb előítéletekre való alkalmazása?

szabályaival azonosak» *(Discours,* V. rész). Hogyan hatnak az idegek az izmokra ? Az agyvelő által szétosztott állati szellemeket az izmokhoz viszik (e szellemeket főleg a tobozmirigy osztja szét). A billentyűk eléggé bonyolult mechanizmusa, (v. ö. Mouynál idézett mű 67. old. a Descartestól hátrahagyott vázlatot), Descartes szerint számot vet ezzel a feladattal. Amikor az állati szellemek eljutnak valamilyen izomhoz, ez megduzzad és mozgásba hozza az illető végtagot.

Ami magát az agyvelőt illeti, a filozófus önkényes módon orgonajátékhoz hasonlítja működését: a csövek az idegek, — az állati szellemek a levegő — és a billentyűzetet a belülről, (a test szerveiből) vagy kívülről jövő izgalom (a külső ingerek, illetőleg benyomások) hozza működésbe. Az állati szellemek áthaladnak a tobozmirigyen, amely ajtóhoz hasonlóan nyitja és zárja a csöveket és az apró likacsokat, melyeknek hálózata alkotja az agyvelőt. A vezető csövek ez együttesében az állati szellemek által vont és fenttartott «jövés-menés» materiális és mechanikai módon magyarázza meg az *emlékezést.*

A *Traité de la formation de foetus*-ban a nemzés egészen fiziko-kémiai módon, fermentáció útján nyer magyarázatot : a két folyadék — a hímé s a nősténye — úgy hat egymásra, mint a fermentumok. Ebben a fermentációban örvénylő körforgás keletkezik, amely a magzatban a szívet, a vérkeringést, stb. hozza létre. (Figyelemreméltó, de nem eléggé értékelt tény : amíg a régiek a nősténynek csupán passzív szerepet tulajdonítottak, és minden nemzési aktivitást az apai tényező javára írtak — amely szerintük a «szubsztanciális forma» hordo-

zója[1] — Descartes az anyai elemnek az apaival kölcsönös és hozzá hasonló aktivitást tulajdonít.

Nem érdektelen egy homályosan materialista és dialektikus gondolkodás szempontjait követni. E kérdés történeti feldolgozása kétségtelenül azt mutatná, hogy Descartes egyike volt azoknak, akik az anyai elemet rehabilitálták. Így teljesedik ki egy sajátos ponton a forradalmi filozófus alakja, aki a lenézett, de alapvető emberi tulajdonságokat felemelte: a józan észt, az indulatot, a munkát, a nő szerepét a fajfenntartásban.

Kevésbbé lényeges, hogy Descartes élettana ma már bizonyos pontokon (mint az idegek és vénák összezavarása) túlhaladott és téves. Az sem lényeges, hogy ez az élettan Descartes spekulatív hipotéziseivel áll homályos kapcsolatban (az örvénylő körforgás hipotézisével). Mégis lényegbevágó haladást jelent ez, hiszen majdnem három évszázad kellett ahhoz, hogy újra felfedezzék és megértsék. Claude Bernard, a kísérleti élettan megalapítója csak kevéssel tudja Descartes eredményeit tetézni. A *reflexek* egészen új elmélete csupán a kártéziánus felfedezésekhez nyúl vissza és továbbfejleszti azokat, míg korunk «behaviorizmusa» alig különbözik a kartéziánus «automatáktól». Descartes a *Traité de l'Homme*-ban, valamint a *Discours* V. részében, ahol a *Traité* összefoglalását találjuk, tényekből indult ki, amelyeket először ő figyelt meg és kapcsolt egybe összefüggő egésszé. Meg akarta mutatni, hogy «milyeneknek kell lenniök az idegek és izmok

[1] A szóbanforgó tétel az akkor elfogadott doktrinát a következőkben összegezi: «*Generatio viventium est processio viventis a vivente*». (*De anima*, III.) Ez az élő, az apa.

felépítésének, hogy az állati (élet-) szellemek mozgásba hozhassák a test tagjait ; így például fejeket lehet látni, amelyek röviddel azután, hogy levágták őket, még mindig mozognak és harapnak, annak ellenére, hogy nincs bennük többé lélek. Meg akarta még magyarázni azokat a változásokat is, amelyeknek az agyvelőben végbe kell menniök, hogy létrehozhassák az ébrenlétet, az alvást és előidézhessék az álmokat ; hogy miképpen történhetik, hogy a világosság, a hangok, illatok, ízek, a hő és a külső tárgyak minden más kvalitása az érzékek közvetítésével különböző képzeteket kelthet a testben ; hogy miképpen adják tudtunkra az éhség, a szomjúság, s a többi külső indulatok a maguk közölnivalóit; mit értsünk közérzéken, amely mindezeket a képzeteket felfogja ; mi az emlékezet, amely megőrzi őket és mi a képzelet, amely különböző változtatásokat tud rajtuk eszközölni, új képzeteket képes belőlük alkotni és amely ugyancsak ilyen módon, az állati szellemeket szétosztva az izmok között, a test tagjait különböző módon tudja mozgatni . . . anélkül, hogy ez akaratlagosan történnék. Ez éppenséggel nem fog különösnek tűnni azok előtt, akik tudják, hogy hány különféle automatát, vagy mozgó gépet tud az emberi ügyesség készíteni, amelyek csak igen kevés alkotórészből állanak . . . Ezek az emberi testet is gépnek fogják tekinteni, amely — minthogy Isten kezéből került ki — hasonlíthatatlanul jobban van megteremtve . . .» *(Discours*, V. rész).

A kartéziánus szóhasználat átmeneti és homályos marad. «Lelkes» (lélekkel bíró) még annyit jelent, hogy lélekkel rendelkező és lélek által mozgatott. «Közérzék» a «*sensorium commune*» a szkolasz-

tikus szóhasználatban az érzéki adottságok felfogását és egységesítését is jelzi, nem valamilyen képesség, hanem a tobozmirigy útján. Az állati «szellemek» hibás értelmű elnevezés. Ez azonban nem fontos. A szöveg úgy terül el előttünk, mint egy hatalmas freskó; mint összefüggő élettan, sőt materialista élettan. Ez a materializmus nyers, durva, mert mechanisztikus. Mivel pedig körülhatárolt és mechanisztikus, egyszerre felbukkan Isten és újból felveti a lelket, a *res cogitans*-t, hiszen a tudatot és a gondolkodást mégis csak meg kell magyarázni, sőt magát a mechanizmust is! Isten ismét feleslegesen jelenik meg, mivel valamely mechanizmusnak az a sajátsága, hogy nem szorul másra, ha statikailag és önmagában vizsgáljuk. De attól fogva, hogy mozgásában vesszük szemügyre és akarjuk megmagyarázni, keresnünk kell az «órásmestert», aki az órát összeállította és felhúzta. Vagyis a kartéziánus *mechanizmus* — ami tökéletlen, egyoldalú, önmagában véve metafizikai materializmus — idealista metafizikát jelez és kíván, ami soha sincs oly messze, mint ahogyan látszik és ami mindig visszatér, mihelyt eljön az ideje!

A gondolkodás különös mozgásánál fogva Descartes-nak az a törekvése, hogy az «én»-t spiritualizálja, hogy a lelket «idealizálja», a test mechanizálására vezet — és megfordítva. A kartéziánus élettan és lélektan materializmusa tehát nem zárja ki — sőt! — a metafizikát. Az automata (állatgépek) paradoxona ugyanakkor, amikor megveti az élettan alapját és meghatározza a materializmussal való szükségszerű kapcsolataiban, paradox módon egy évszázaddal vetette vissza a materializmust. Mert kézenfekvő, hogy az eleven test és az állatok

nem «automaták» és gépek. A lélek és a tudat pedig, amelyek akkori szemlélet szerint kívülről és fentről származik, metafizikai tételek a kartéziánizmusban.

A metafizikai feltételezésektől megszabadított élettan, mint objektív tudomány ezen a zavaron keresztül és ebben a zavarban mégis olyan alapot nyert és olyan helyre került, amilyen megillette : — ez pedig nem más, mint a materializmus síkja, vagyis az élő testnek a tudatot megelőző reális létezési területe.

Anélkül, hogy látta volna, hogy ezek a funkciók nem «függetlenek» a tudattól — mivel az élettani feltételek ebben találhatók — Descartes megértette, hogy testünk bizonyos funkciói tudatunk és akaratunk közreműködése nélkül mennek végbe. A léleknek a testtől való elválasztása lehetővé tette számára a testnek a lélektől való elválasztását és ezáltal rendet teremtett ezen a zavaros területen, amelyiken annyit próbálkozott Plátó, Arisztotelesz és a szkolasztikusok spekulatív géniusza. Ez az, amit a *Traité* olyan világosan fejez ki : «Gyermekkorunk óta valamennyien megbizonyosodtunk róla, hogy a test számos mozgása az akaratnak engedelmeskedik ; az akarat a lélek képessége, ami arra ösztökél bennünket, higyjünk benne, hogy a lélek mindennek az alapoka. Ehhez nagy mértékben járult hozzá az anatómiában és a mechanikában való járatlanság ; mert ha semmi mást nem tekintünk, csupán az emberi test külsejét, elképzelhetetlennek tűnik, hogy ez elég szervet és működési kört tartalmaz, hogy önmagában mozoghasson olyan változatos módon, mint ahogyan azt látjuk. Ez a tévedés csak megerősítést nyert azáltal, hogy azt gondoltuk, miszerint az élettelen testek ugyanolyan szervekkel

rendelkeznek, mint az élők, csupán a lélek hiányzik belőlük, semmi más, és hogy semmiféle mozgás nem megy bennük végbe. Pedig azok a funkciók, melyeket egyesek az élettelen, holt testnek tulajdonítanak, mint például a szív s az erek mozgása, a hús emésztését szolgáló gyomorműködés és hasonlók, semmiféle gondolati funkciót nem foglalnak magukban, csupán testi mozgások; az, hogy egy testet egy másik test mozgat, sokkal hétköznapibb dolog, mint az, hogy lélek mozgasson testet. Sokkal kevesebb okunk van tehát ezt a funkciót a léleknek tulajdonítani, mint a testnek.»

«Azt is láthatjuk, hogy amikor testünk némely részét megtámadja valami, a megtámadott rész már nem engedelmeskedik akaratunknak. Azt mutatja ez, hogy a lélek semmiféle mozgást nem tud a testben kiváltani, csak ha a test mindazon szervei, amelyek e mozgás elvégzésére szükségesek, alkalmasságot és hajlandóságot mutatnak erre, de ezzel teljes ellentétben, ha a testnek megvannak valamely mozgás elvégzésére alkalmas szervei, akkor semmi szükség nincs a lélekre, hogy ezt a mozgást elvégezhesse . . .»

V.

A formális dedukcióban a valóság és az igazság mindjárt kezdetben a premisszákban van és az ezt követő okoskodás nem tehet mást, minthogy a premisszákban foglaltakat világosan kifejtse és felhasználja.

Valamilyen dialektikus mozgásban azonban ennek az ellenkezője van meg: a konkrét, a reális, az igaz a végén található, magában foglalva a gondolkodás minden folyamatát és ez lehetővé teszi,

hogy az absztrakt kezdetből kiindulva a folyamatok mindegyikét külön-külön felfoghassuk.

Descartes olvasói és magyarázói majdnem mindig a logikusok vagy a logikát követő (de logikátlan) filozófusok voltak. Logikailag olvastak és kommentáltak, következésképpen rálicitáltak arra, ami Descartesban tisztán logikai. Descartes többet dedukál, mint amennyit mond vagy hisz és abszolút, végleges, változtathatatlan és bebizonyíthatatlan premisszákat keres dedukciója, illetőleg gondolati felépítése részére. Descartes magyarázói tehát a filozófus igazságát «alapelveiben» keresik, vagy csupán az «alapelvek» bírálatára szorítkoznak és kijelentik, hogy «szűk» racionalizmusról, intellektualizmusról, vagy «túlzásba vitt matematikáról» van szó.

Ezek a kartéziánusok egészen egyszerűen elvesztették szem elől a kartéziánizmus *mozgását:* azt a belső, észrevehető és szándékos mozgást, amit Descartes maga sem jelez eléggé. Amióta a gondolkodás ismét észrevette és megértette ezt a mozgást, rájött, hogy a *Discours* legfontosabb része a VI. rész, amit a többi csak előkészít és bevezet ; rájött, hogy a *Traité des engins*, valamint a *Traité de l'Homme* koronázza be Descartes életművét.

E dialektikus gondolkodás hasonló módon arra vezet, hogy a *Traité des Passions*-nak ugyanazt a nagy jelentőséget tulajdonítsuk, amit ez Descartes számára is jelentett munkássága keretében, amely munkásságnak a *Traité des Passions* már leszűrt eredménye és betetőzése.

A fizika célja az orvostudomány és az orvostudomány célja a Bölcseség, ami a *Traité des Passions*-ban található : «Minden filozófia fához

hasonlatos, amelynek gyökerei a metafizikába nyúlnak. A törzs a fizika, a törzsből kinövő ágak a többi tudományok, amelyek három alapvető tudományra, az orvostudományra, a mechanikára és az erkölcstanra vezethetők vissza; utóbbin a legmagasabb, legtökéletesebb erkölcstant értem, amely feltételezi az összes többi tudományok teljes ismeretét és a Bölcseség legmagasabb foka.» (Előszó a *Principia*-hoz.)

Az indulatokat, illetőleg szenvedélyeket (azaz izgalmakat és érzéseket) a hagyományos sztoikus és keresztény «bölcseség» száműzte, mert nem látott mást benne, csupán zavart és bűnt. Az Értelem hideg maradt, hatástalan, az életen kívüleső és — mint a kartéziánus metafizika is — egy «transzcendentális», másik világhoz kapcsolódik.

A *Traité des Passions* az emberi lét e megvető beállítását rehabilitálja és ilyenformán a *konkrét humanizmus* alapjait rakja le. Elsőízben történik, hogy az emberi lény a maga *teljes egészében* lesz vizsgálódás tárgya, nem részeire bontva és olyanformán szétosztva, hogy lényeges része a sötétségbe dobatik és az ördög, a «gonosz» martalékává lesz. Mit jelentenek Descartes számára az indulatok? Elsősorban tényeket, amelyeket a tudós a maguk mivoltában tanulmányoz, módszeresen. Aztán erőket, energiákat, amelyek «önmagukban véve» se nem jók, se nem rosszak, amelyek tehát a hagyományos erkölcstan már meglevő és abszolút értékelései alá nem vonhatók. Az indulatok jók vagy rosszak *lesznek*, azaz termékenyek vagy rombolók, aszerint, hogy mire használja fel őket az ember. Megismerésük lehetséges, sőt szükséges, hogy tájékozva legyünk felőlük a megismerésükre alapuló akció útján.

«Miben áll az a harc, amit a lélek felsőbbrendű és alantasabb része között szoktak elképzelni?» — kérdi a *Traité des Passions* 47. szakasza. Ez a küzdelem, a belső zilálтság, ami sok teológus és moralista szerint jellemző az emberi lényre, Descartes szerint vajmi kevésre redukálódik: «Mivel csupán egy lélek van bennünk és e léleknek részei nem különböznek egymástól, ugyanaz, ami érzelmi, értelmi is, és minden vágy akarat». A kartéziánizmus belső mozgása, miután a lélek és test kettősségét állította és ezt hangsúlyozottan állította, arra kényszerül, hogy annál jobban ragaszkodjék *az emberi lény egységéhez!* Itt is, mint másutt, a kartéziánizmus összefüggéstelenséget és abszurd ellentmondást mutat, ha nem dialektikusan fogjuk fel. Miben is áll a híres belső konfliktus? «Ha különböző, egymással rendszerint szembenálló szerepeket veszünk fel benne, a tévedés, amit elkövetünk (mindig csak a lélekről beszélünk), onnan ered, hogy nem vesszük észre, miszerint nincsen más küzdelemről szó, mint arról, hogy az agyvelő közepén levő kis mirigyet egyrészt a lélek tolja el, másrészt az állati szellemek, amelyek nem egyebek, mint testhez tartozók és gyakran megesik, hogy ez a két behatás egymással ellentétes és hogy az erősebb megakadályozza a másikat hatása teljesítésében.»

Tegyük ezt át modern kifejezésekre. Nincs abszolút metafizikai konfliktus a lélek és a test között. Az emberi természet kettőssége *(homo duplex*; ami egy égi és egy romlott földi részből áll), csupán illúzió. A konfliktusok lélektani s élettani természetűek és megismerhetők, ilyenformán megoldódhatnak. Semmiféle misztikus értelmük nincs,

mint például annak, ami akkor keletkezik, «amikor az, ami félelmet kelt, előidézi azt is, hogy a szellemek behatoljanak az izmokba, amelyek a lábat futásra bírják és hogy az akarat, amivel rendelkezünk, bátran megállítsa azt.»

Ezek a konfliktusok valóban tönkretehetik az emberi lényt. «Ilyenformán amíg a félelem a halált úgy állítja be, mint a legrosszabbat, amit csak menekülléssel lehet elkerülni, a becsvágy megmutatja a menekülésnek gyalázatosságát, mint olyan bűnt, ami rosszabb a halálnál. Ez a két indulat különféleképpen hat az akaratra, ami hol az egyiknek, hol a másiknak engedelmeskedik, mindig és állandóan szembehelyezkedik önmagával és így a lelket szolgaivá és boldogtalanná teszi» (48. szakasz).

Az összeütközések élességét növeli az a tény, hogy az indulat szükséges lévén a lélek ténykedéseihez és «az akaratnak nincs hatalma, hogy közvetlenül váltson ki indulatokat» — «kényszerítve van» (az indulat), hogy önmagában állandóan iparkodjék. Azaz az indulatokkal és a konfliktusokkal szembe kell állítani a tudatos akaratot mintegy a meglevő erők ismeretére alapított belső politikával; az akarat felhasználja, elbátortalanítja, megfélemlíti, elítéli, vagy fokozza és erősíti az indulatokat és konfliktusokat.

Igen érdekes Descartes-ot megfigyelni, amint a humanizmus felé törekszik és *túlhaladja* a *Cogito* merev sémáját, amely az emberi egyedet csupán arra vezeti vissza, hogy «gondolkodom». A *Traité des Passions*-ban elérkezik odáig, hogy az egyénnek valóban *társadalmi* mivoltot adjon, természetesen olyan társadalom a keretében, amilyet el tud magá-

nak képzelni. Az egyén minden gondolatával, vágyával, érdekeivel együtt az államnak egy bizonyos fajtája. Ebben az államban és hierarchikus szerkezetévben minden funkció nélkülözhetetlen. A lélek (az értelem) uralkodik. Nem teremt semmit, de szervez, tájékozódik, kormányoz tudományos alapon — a Bölcseségen ! — nyugvó művészet szerint.

Descartes-ig hittek az «erős lelkekben», az előkelő és kivételes lelkekben, amelyek képesek küzdeni az indulatok ellen, hogy legyőzzék azokat és megsemmisítsék őket saját erejükből. Higgadt és rejtett iróniával nyugodtan adja Descartes az 50. szakasznak ezt a címet : «A lélek semmiféleképpen sem lehet olyan gyönge, hogy ne tudna abszolút hatalmat szerezni indulatai felett». Ez a hatalom azonban egyáltalában nem azonos az «erős lelkekkel». A tudásból indulva ki, egészen egyszerűen az állatok idomításával hasonlítható össze, például a vadászkutyáéval, amivel kapcsolatosan a filozófus továbbra is igen nyugodt hangon megjegyzi: «Hasznos tudni ezeket a dolgokat, hogy mindenkinek legyen bátorsága tanulmányozni az indulatait és figyelembevenni azokat ; mert amíg kevés igyekezettel lehetségessé válik, hogy az értelemmel ellátott állatok agyvelejének mozgását megváltoztassuk, nyilvánvaló, hogy mennyivel inkább lehetséges ez az embernél. Még azok is, akiknek a leggyöngébb lelkük van, abszolút uralmat szerezhetnek minden szenvedélyük fölött, ha elég szorgalmat fordítanak rá, hogy idomítsák és vezessék azokat». «Szorgalom kérdése» — ma úgy mondanók, — hogy pedagógia, belső ügyesség, lélektani és élettani alkat kérdése.

VI.

A *Traité des Passions* egyrészt az indulatok magyarázatát, másrészt a rajtuk való uralkodás művészetét tartalmazza.

A gyakran zseniálisan konkrét magyarázat ma már kissé sematikusnak tűnik fel. Descartes az indulatok alapelemeit az «egyszerű természeteket» keresi. Ebben az analízisben, amit a módszer szabályai szerint végez, szisztematikusan rekonstruálja a bonyolult indulatokat.

Ennek folyamán felsorolja őket és csupán hatot különböztet meg, amelyek «egyszerűek és primitívek» volnának (69. szakasz). Éspedig: a csodálkozás, a vágy, a szeretet, a gyűlölet, az öröm és a szomorúság. Aztán rendszeres felépítésben következnek a «különleges» indulatok, mint a megbecsülés, a tisztelet, a megvetés (149. szakasz), nagylelkűség (153. szakasz), az erény és a bűn alázatossága, a féltékenység, a hódolat, stb., stb.

Ami bennünket ebben az «értekezésben» ma érdekel, nem az, ami valószínűleg kielégítette Descartes-ot, tudniillik művének *more geometrico* (már spinozista) módszeri magatartása, hanem — ellenkezőleg — az *ezt leíró* része. Minden indulattal kapcsolatosan szigorúan ragaszkodik élettanához és rendkívüli finomsággal írja le őket. Igy például: «A szerelemben az érverés egyenletes és sokkal nagyobb és erőteljesebb, mint általában lenni szokott. Kellemes meleget érzünk a mellkasban»... Az örömben viszont «az érverés egyenletes és a szokásosnál gyorsabb, de nem olyan nagyhullámú és erőteljes, mint a szerelemben. Kellemes melegséget érzünk

ekkor is, de nemcsak a mellkasban, hanem ez átterjed a test minden külső részére is . . .» (97. és 99. szakasz).

Descartes élettana tehát módszerként szolgál számára, hogy az indulatokat differenciálja és nem arra, hogy ezeket nyersen aláhúzott és azonos tényekre redukálja. Ezenkívül is mennyire példaképül szolgálhat a *Traité* a pszichológusoknak! A legmodernebb lélektan, vagyis a lelki konfliktusokkal foglalkozó «ambivalens lélektan», a gyermekkori emlékek és elfojtások lélektana, nagyon keveset tudott hozzátenni «a félelemtől szült vágy» leírásához (89. szakasz), vagy «bizonyos emberek sajátságos indulatairól» szóló szakaszhoz (136. szakasz: «Könnyű arra gondolni, hogy némelyeknek valamitől való különleges undora onnan ered, hogy életük kezdetén bizonyos hasonló tárgy súlyosan kellemetlen hatást tett rájuk . . .»), stb.

De még tovább megy és minden indulattal kapcsolatban rámutat annak *hasznosságára*. Általában «a szenvedélyek haszna csupán abban áll, hogy a lelket olyan dolgok utáni vágyódásra bírják, amelyek természetesek és hasznosak számunkra, s a lélek a szenvedélyek hatása alatt ki is tart ezek mellett a dolgok mellett. Ugyanolyan ez, mint amikor a szellemek természetüknél fogva rábírják a testet a dolgok keresztülviteléhez szükséges mozgásokra . . .» (52. szakasz).

Igy a vágy indulata a lélek izgalma, amit a szellemek okoznak és amelyek úgy rendelkeznek vele, hogy kívánják azoknak a dolgoknak bekövetkezését, amelyek kellemesnek tűnnek fel előtte» (86. szakasz). A vágy tehát «különálló indulat», a szeretettől különböző; ez a lélek izgalma, amit a

szellemek mozgása okoz, melyek arra ösztökélik, hogy a neki kellemesnek látszó tárgyakat illető akarathoz kapcsolódjék . . .» (79. szakasz). A következő szakasz pontosan meghatározza e szavak értelmét: «Az akarat szóval nem a vágyról beszélek, hanem arról a megegyezésről, amelynek révén mostantól fogva egybetartozónak tekintjük magunkat azzal, akit szeretünk, olymódon, hogy egy egészet képzelünk, amelynek, amint gondoljuk, önmagunk csak egy része és szeretetünk tárgya alkotja a másik részt . . .» (80. szakasz).

A vágy alátámasztja ezt az akaratot és kellemessé teszi.» «A kellemességet sajátságosan úgy teremtette a természet, hogy annak az élvezetét képviselje, ami mindenek fölött álló jónak tetszik, ami az emberhez tartozik és ami okozza, hogy ezt az élvezetet a legnagyobb epekedéssel sóvárogjuk. Igaz, hogy a kellemes dolgoknak sok fajtája van és hogy az ezekből született vágyak nem egyforma erősek. Így például a virágok szépsége csak arra ösztönöz bennünket, hogy nézzük őket, viszont a gyümölcsöké arra, hogy együnk is belőlük. Ám mindezen gyönyörök között a legfontosabb az, ami azokból a tökéletességekből származik, amelyeket beleképzeltünk egy személybe, annyira, hogy az szinte énünk másává változik. Mert a nemek különbségével, amit a természet az emberek és az állatok között alkotott, bizonyos benyomásokat is helyezett az agyvelőbe. Ezek a benyomások okozzák azután, hogy az ember bizonyos korban időnként úgy érzi, mintha nem lenne teljes, mintha csupán a fele lenne valamely egésznek, amelynek másik felét a másik nemhez tartozó személy képviseli. Ezt — kissé homályosan — úgy állítja be a

természet, mint az elképzelhető jó dolgok lehető legjobbikát.» (90. szakasz).

Amikor Descartes az élethez, a konkrétumhoz közeledik és arra törekedik, hogy ezt megértse, filozófiája nem szorítkozik többé a térre és az automatizmusra. A mély, a gazdag «természetről» van szó, amely az értelem forrása és egyben ennek az értelemnek van alávetve. A *Traité des Passions* a mechanizmus *túlhaladása* felé irányul, emberi («morális») síkon, mintahogy a *Traité des engins* a fizikai tudomány terét haladja túl.

Az indulatok csúcsán az igazi nagylelkűség áll, «amelynek folytán az ember többre becsüli magát, mint amennyire ez indokolt volna». Ez az indulat abban áll, hogy az ember «felismeri, semmi sincs, ami valóban az övé volna, csupán akaratával való szabad rendelkezése és semmi sincs, amiért dícséretre vagy megvetésre volna érdemes, ha csak nem azért, mert szabad akaratát jól vagy rosszul használja fel». És még: «azért, mert szilárd és állandó szándékot érez magában, hogy jóra használja fel . . .» (153. szakasz). «Azok, akik ilyen módon nagylelkűek, természetesen nagy dolgokra hivatottak és mindenekelőtt nem kezdenek semmihez sem hozzá, aminek elvégzésére nem érzik magukat képesnek. Mivel pedig semmit sem becsülnek többre, mint az embertársaikon való segítést és önmaguk érdekeinek háttérbe való szorítását, ennélfogva mindig tökéletesen udvariasak, nyájasak és szolgálatkészek mindenkivel szemben. Ennek folytán tökéletesen uralkodni tudnak indulataikon . . . mivel nincs semmi olyan, aminek megszerzése ne tőlük függne, ha elég értékesnek tartják arra, hogy nagyon vágyakozzanak utána . . .» A szeretet és

nagylelkűség együtt jár, az a természetük, hogy «odahassanak, hogy a szeretet tárgyával egy egésznek tekintsük magunkat,amely egésznek csak egy része vagyunk» *(Lettre à Chanut,* 1647 február 1).

A kartéziánus nagylelkűség nemessége a bennefoglalt önkéntes engedelmesség az egésszel szemben, ami az egyén fölött áll, nem kerülte el a szövegmagyarázók figyelmét. Kevésbbé gyakran emelik ki e tézisek öszeségében az optimista és egyben tökéletes,teljes megfogalmazását az emberi lénynek, amit e tételek magukban foglalnak. A vágy, a kellemesség, az élvezet Descartes szerint állandóan támogatja az együttérzést, az akaratot, az Értelmet. Ez, amióta csak létezik, amióta csak parancsol, nem különíti el magát és az emberi lény ösztönös energiáinak összességére támaszkodik. Ez az eleven és racionális optimizmus egyszerre túllépi a hideg racionalizmust, amit általában Descartesnak tulajdonítanak és ami a legmetafizikaibb szövegeiben valóban meg is található. A rákövetkező század humanizmusának előhírnöke, sőt némely ponton túl is haladja azt.

VII.

A *Traité des Passions,* ez az olyannyira gazdag mű, így elsősorban az indulatok mechanista irányú pszichofiziológiai elméletét tartalmazza. A «reflexek» elméletével — ami másutt található meg — kibővítve, ezt a pszichofiziológiai elméletet aligha értették meg napjainkig, és még ma is a modern lélektan legszilárdabb alapját képezi.

A *Traité* továbbá a megismerésen nyugvó individuális erkölcstan lehetőségét is megalapozza. Meghatározza a pszichofiziológiai higiénát (v. ö. P.

Mesnard : *Essai sur la morale de Descartes)*, amely egyaránt merít az orvostudományból és az erkölcstanból, de ezeknél több és jobb és megközelíti *az életnek azt a művészetét*, aminek alapelveit két évszázaddal később egy másik materialista beállítottságú nagy humanista, Stendhal akarta lefektetni. Azonban a kartéziánus nagyvonalúság messze felülmúlja Stendhal okos önzését.

Az orvostudomány és az erkölcstan szövetkezése létrehozza «az indulatok kormányzását» és biztosítja az emberi lény (individuális) önmagából fakadó uralmát. A test és a lélek egyesülése tényként véve és annál inkább tudatossá válva, mihelyt Descartes szét akarja őket választani, magában foglalja azt a pszichofiziológiát, amely az élet művészetévé virágzik ki. A testhez kötött lélek és a test állapotának kifejezése a világ egyetemes törvényének, tehát a tudomány alapeleveinek, vagyis a megismerésnek hódol. Az akarat nem képes biztosan mozgást teremteni, vagy megsemmisíteni, de igenis irányíthatja a mozgást, tehát a rossz indulatokat jókká változtathatja, mivel e két fogalom között nem tátong szakadék, sem abszolút összeegyeztethetetlenség, sem metafizikai konfliktus. A lélek különböző eszközök révén jut el eddig : a figyelem nevelése, szokások, ügyesen összevont képzetek, fizikai meggondolások, stb. útján. Az indulatok elméletéből következik az indulatok «politikája», önmagunk felé tanusított magatartásunk, sőt pedagógia is . . .

Végül és mindenekfölött a *Traité des Passions* nem elégszik meg azzal, hogy «kifejezze» egy, az Értelemben bízó ember és a kor magatartását, hanem mélységesen eredeti, új és még ma is teljes

érvényű alakját rajzolja meg az Embernek, amilyennek lennie kell.

Az indulatok némileg leegyszerűsített analízisén és kissé sematizált felépítésén keresztül a gondolkodásnak olyan mozgása nyilvánul meg, amely e sémát túlhaladja és élettel tölti meg. Az ellentmondó indulatok kölcsönös egymásrahatásából — szeretet és gyűlölet, öröm és szomorúság — Descartes előtt az emberi lény egysége bukkan fel. Leírja őt a maga teljességében, az alsóbbrendű funkcióktól kezdve a legfelsőbbrendűekig, a biológiai mozgásoktól a nagylelkű és szabad Értelemig. Ez a leírás, amikor összeütközéseket fedez fel, ezeket az ember lényében, belsejében adottaknak veszi, nem pedig a Jó vagy Rossz, Isten és Sátán közötti választás szándékától eredőnek. Az indulatok különbözőségében magának az Embernek egysége nyilvánul meg. Az alsóbbrendű alátámasztja és táplálja a felsőbbrendűt, ami belőle származik, és ami aztán magában hordja eredetét. Descartes joggal következtet, amikor így szól: «Most, hogy már minden indulatot megismertünk, sokkal kevesebb dologtól kell félni: látjuk ugyanis, hogy természetük szerint valamennyien jók és hogy semmit sem kell kerülnünk, csupán indulataink rossz irányban való felhasználását és rossz irányba való vitelét. Azonkívül a léleknek meg lehetnek a maga külön élvezetei, de azok, amelyek a testtel közösek, teljesen az indulattól függnek», úgyhogy «azok az emberek, akiket az indulatok leginkább képesek meghatni, a legfogékonyabbak az élet legtöbb kellemességének élvezetére . . .» (211. és 212. szakasz).

VIII.

Magától értetődik, hogy — filozófiai nyelven szólva — a *Traité des Passions* a konkrét és az emberi felé törekvése ellenére nem lépi túl a kartéziánizmus általános kereteit és belső ellentmondásait.

Az «automatának» tulajdonított nyers mechanizmus és a természetről kissé könnyedén feltételezett végcél között ingadozik. E «természet» mögött még feltűnik a kartéziánus Isten.

A mechanizmus és a metafizika közötti ingadozás, ami a kartéziánus filozófiára olyannyira jellemző, nem tűnik el tehát ebből a mesterműből sem, mindamellett halványabbá válik. Az olvasó már észre sem veszi, olyannyira magával sodorja egy sokkal mélyebb dialektikus mozgás.

D) *A tudomány egysége Descartesnál*

I.

Vannak talán, akik azt hiszik, hogy egy csapásra könnyen fel lehet fedezni «dialektikus mozgásokat» egy filozófusnál, aki sohasem sejtette (és okkal nem) a modern dialektikát.

Ez olyan kiterjedt vitákat és fogalmakat kever a kérdésbe, amelyek a *dialektikus materializmus* lényegét érintik. Egy idealista számára még akkor is, ha dialektikusnak tartja magát, csupán az a gondolkodás lehet dialektikus, amely ilyennek tudja és mondja is önmagát. A dialektikus materializmus számára valamely gondolkodás *objektíven* «tudattalanul» — (e szót persze nem misztikus értelemben kell venni) dialektikus, legbensőbb természetének tudatossá válása előtt. Sőt, mi több, a gondolkodásnak minden *mozgása* lényegében dialektikus; anti-

dialektikus csupán a stagnáló, a megmerevedő gondolkodás, amely logikai vagy metafizikai formalizmusban választja szét alkotórészeit, vagyis ami már nem gondolati mozgás, tehát nem gondolkodás és a gondolkodás körén túl a mítosz, a mágia vagy a nyers és elszigetelt megállapítások irányába esik vissza. Igy a tudományos vagy filozófiai kutatás, anélkül, hogy tudna róla, a dialektika törvényeinek engedelmeskedhetett, azaz minden mozgás legáltalánosabb törvényeinek, mégpedig abban a formában, amit a gondolkodás mozgása folytán felvettek. És a szorosan vett dialektikus logika nem más, mint e törvényeknek tudata, *megismerése*, amely törvényeket nem ő alkotja, amelyek objektíve megelőzik és amelyeket csak megismerhet és intellektuális, tudatos akaratta alakíthat át.

Fölös számban találhatók Descartesnál utalások, amelyek igen szabatosan egyszerre haladják túl a logikai formalizmust (amit olyan mélyen szántó módon bírált) és a sematizmust, amit az algebrai analízisből kölcsönzött és kiterjesztett alkalmazási körén túlra is. A sugártörésről és a légköri jelenségekről írt tanulmányokról szólva a *Discours* hatodik része az absztrakttól a konkrétig s a konkréttól az absztraktig való mozgást csodálatosan precíz kifejezésekkel taglalja. Ez a dialektikus gondolkodást jellemzi és mindig a dialektikus logika irányában halad: «Véleményem szerint az okadatok úgy következnek egymásra, hogy mint ahogyan az utolsókat igazolják az elsők, amelyek ezeknek okai, az elsőket bizonyítják az utolsók, amelyek az elsők okozatai. Senkinek sem kell azt hinnie, hogy itt azt a hibát követtem el, amit a logikusok körben való topogásnak neveznek. A tapasztalás ugyanis

ezeknek az okozatoknak nagyrészét annyira igazolja, hogy az okok, amelyekből levezetem őket, nem annyira bizonyításukra, mint magyarázatukra szolgálnak, sőt ellenkezőleg: az okokat az okozatok bizonyítják». (*Discours*, V. rész, idézi és kitűnő magyarázattal kíséri G. Friedmann, *Europe*, 1937. július 15. 309. old.)

II.

A tudományok különféleségében Descartes egységet fedez fel: az Értelem, az ember és a világ egységét. Ilyenformán nemcsak a szkolaszticizmust haladja túl (amely elvont módon szétválasztja a tudományokat, szétválasztva ezek tárgyát és aztán izolált kategóriákhoz kapcsolja), de némely modern filozófust is, akik a tudományokat szétválasztják és arra tartanak igényt, hogy *módszereiket* különböztessék meg és válasszák szét. «A tudományok összessége nem más, mint az emberi bölcseség, ami mindig egy és mindig ugyanaz marad, bármily változatosak is a tárgyak, amelyekre éppen alkalmazzák. Ha egy mesterség gyakorlása meg is akadályozza, hogy megtanuljunk egy másikat, valamelyik igazság megismerése valóban távol áll attól, hogy akadályozzon bennünket és ne segítsen egy másik igazság felfedezésében. Ha tehát néhányan komolyan akarják keresni az igazságot, nem kell egyetlen tudományt választaniok, mivel a tudományok mind kapcsolatban vannak és függenek egymástól.» (*Regulae ad Directionem Ingenii*, I.)

Ezeknek az állításoknak révén Descartes mindig időszerű marad. Megjósolja és előre jelzi a dialektikus materializmus alapvető tételeit. Új korszakát nyitja meg az enciklopédikus gondolkodásnak, aminek még távolról sem ért be minden gyümölcse.

I.

Akár kiemeljük a kartéziánizmus tanaiban a metafizikai részt, akár pedig figyelmen kívül hagyjuk, Descartes szövegével és az ideológiák történetével egyaránt szembe kerülünk.

Elegendő, ha magának a filozófusnak kijelentéseinél maradunk: «Miként úgy vélem, hogy szükséges egyszer az életben alaposan megérteni a metafizikai elveit... azt is gondolom, hogy rendkívül káros volna szellemünket gyakran metafizikus elmélkedésre ösztökélni, mert ez a képzelet és az értelem funkcióinak elhanyagolásához vezetne...»

Más szavakkal: Descartes szerint a metafizika mindenhez elvezet, amennyiben túl tudunk jutni rajta! «Évenkint igen kevés órát» szentel számára, de ezeket az órákat alapvetőeknek tartja. Megállapítja a metafizikai igazságokat, de csupán azért, hogy minél gyakrabban visszatérjen a fizikai világhoz. Valaki azt mondhatná, hogy csak elővigyázatosságból és aggályoskodásból metafizikus — és azért, hogy minél előbb megszabaduljon az egész metafizikától. Azt is állíthatná ez a valaki, hogy a kartéziánizmusban Isten, a vallás, valamint a halálról való elmélkedés ugyanerre a sorsra jut.

Óvatosabban megfogalmazva azt mondhatjuk, hogy jog szerint és maga Descartes számára metafizikája elsőrendű szerepet játszott — különösen egy bizonyos korszak elmúltával; valójában és objektíven azonban alárendelt jellegű volt. Ime, Descartes tanaiban itt egy — egyébként meglehetősen zavaró — ellentmondás fedezhető fel.

II.

A kartéziánus *Cogito* mély gyökereit már előbb feltártuk.

Vajjon Descartes-nál egyszerűen csak arról volt-e szó, hogy olyan igazságot fedezzen fel, amelynek elsőrendű jelentősége az, hogy eligazodjék kora gyenge lábon álló, zagyva, elavult fogalmakkal túlzsúfolt filozófiájának és tudományának káoszában? Igen, kétségkívül igen. De miért nem kereste ezt az elsőrendű jelentőségű igazságot valamilyen logikai «principium»-ban, valamilyen bebizonyíthatatlan axiomában? Miért kutatta egy «létezés»-ben, a tudat bizonyításában? Ezt a történeti tényt csakis az eszmék társadalmi története magyarázza meg. A *Cogitó*-nak több arculata van; ha logikus szükségszerűséget fejt ki, magában foglalja a születendő individualizmust is és a modern ember tudatának (még pedig egyéni tudatának) csak önmagától segített magára eszmélését.

Kifejezi a gondolat születő öntudatát, amely gondolat cselekedet és cselekvés immár, nem csupán a tárgy szemlélete, mint azelőtt. A *Cogito* mint «tiszta» gondolat és tiszta öntudat haladásnak felel meg a racionális absztrakcióban, amely nemcsak az érzékelhető közvetlent vetkőzi le magáról,

hanem a képzeletet is (és elérkezik ahhoz például, hogy felfogja — még absztraktabb módon, mint majd a táblára vagy a papirosra vetett görbe vonalat — a görbe vonal pontjainak *rendjét*, azt a törvényt, amely őket létrehozza; a matematikai funkciót egy mozgásban).

Végül is a *Cogito* megoldása annak az ellentmondásnak, amelyet a XVI. század hagyott hátra. Ez a konfliktus, amely a kialakuló tudományok és a szubjektív, szkeptikus relativizimus között állott fenn, már Montaignenél igen erősen tudatos. A *Cogitó*-nak, amelyet Descartes többfajta módon indokol és amelynek számos értelme van, ilyen módon semmi köze sincsen valamilyen paradoxonhoz, hacsak minden fel nem fedezett dialektikus ellentmondást ki nem kiáltunk paradoxonnak.

III.

Emlékeztetnünk kell itt a *módszeres* (methodikus) és az *eltúlzott* (hiperbolikus) kételkedés közötti megkülönböztetésre, amelyről beszéltünk már.

A módszeres kétkedés a *Discours* második részének sajátsága. Descartes ennek segítségével zúzza szét az előítéleteket, a jelenségek hamis magyarázatát — vagyis egész egyszerűen és még mélyebben minden körülöttünk levő hétköznapi tény és jelenség érthetőségének látszatát. Bármilyen tényt is vizsgálunk meg, akár elszigetelten, akár a mindig magával sodort magyarázatok kíséretében, ritkán pillantjuk meg azonnal azt a *problémát*, amelyet felvet. Ahhoz, hogy idáig elérkezzünk, *bírálnunk* kell magyarázatait, meg kell szabadulnunk mindennapi benyomásainktól. Fel kell függesztenünk ítéletün-

ket és egyáltalán nem sietni a megértéssel, vagyis azzal, hogy azt higgyük: megértettük a dolgot.

A módszeres kétkedés beolvadt a modern tudományos szellem egészébe. Ez a kétely minden kutatásnak az a *negatív* mozzanata, amely megingatja a már elért bizonyosságokat és új problémát vet fel. Ez a negatív mozzanat a gondolat szabadságának alapja, abban az értelemben, hogy megakadályozza megállapodását, a már meghódítottal való megelégedését és arra a termékeny vívódásra készteti, hogy beismerje: mindaz, amit tud, semmi sem ahhoz képest, amiről nincsen tudomása még.

Nem kell azonban olyan messzire mennünk a módszeres kétkedés alkalmazásában, mint ahogyan ezt Descartes tette. Egy tény — akár megszokott, akár új — nem válik kérdéssé, problémává csak a már meghódított tudással való *kapcsolatában*. A kétkedésnek le kell döntenie a már létező bizonyosságokat, amennyiben ezek a tények koraérett magyarázatát sugallják; egyébként majdnem mindig ez az eset. Nem kell azonban ezt az alkalmazást eltúloznia és minden pillanatban kérdésessé tenni a már létező tudományos megállapításokat. (Ez alól kivételt képeznek azok a ritka pillanatok, amelyek ledöntik az egész épületet, egészen az alapelvekig.) Ebben a kérdésben a tudósnak bizonyos tapintattal, érzékkel, élettapasztalattal, «racionális ösztönnel» kell rendelkeznie, amely megszabja, hogy a módszeres kétkedést milyen területen alkalmazza, valamint ennek az alkalmazásnak idejét, helyét és határait. A módszeres kétkedés nem igaz és nem termékeny magában véve, absztrakt módon, a légüres térben. Hozzá kell-e még ehhez fűznünk, hogy a szellemnek ez a szabadsága egyáltalán és semmi-

ben nem zárja ki a *tudományos tekintélyek* elismerését? Amennyiben a kutató nem képes az egész tudományt újjáalkotni, nem képes azt minden pillanatban kérdésessé tenni és amennyiben az új jelenség, amely szükségessé teszi a kritikai és módszeres vizsgálatot, csupán a már meghódított tudáson keresztül és ezért a tudásért érthető meg — akkor nagyon is szükséges, hogy a kutató bizonyos megállapításait (legalább is pillanatnyilag) elődeinek tekintélyére alapozza. Elegendő számára az, ha tisztában van vele, hogy az egész épületet újjáteremthetné,— és hogy nem létezik olyan állítás, amely magában véve és titokzatosan mentes lenne a felülvizsgálás szükségességétől. Vagyis elegendő, ha tudja azt, hogy a tekintélyben nincsen semmi misztikus elem.

Ha szükséges még megszabni a módszeres kétkedés hatáskörét, bizonyos fokig visszaállítani a tekintély módszerét — Descartes ellenére — mit szóljunk akkor a *Discours* IV. részének eltúlzott kételyéhez?

Ezzel a kétellyel — amint már tudjuk —, legyőzhetetlen zavar vonul a tudomány elméleti, jogosan elvont kezdete és annak a Descartes nevű férfiúnak műve közé, aki magát tekintette a tudomány kezdetének és végének ! Az eltúlzott kétkedés nemcsak az előítéleteket, a tévedéseket kezeli *tabula rasa*-ként, hanem minden már elért tudást, akár a történelmet, akár a világ valamely más jelenségét magyarázza, kivéve azt a gondolkodást, amely azt gondolja, hogy gondolkodik : — kivéve Descartes gondolkodását.

Ez az eltúlzott kételkedés vezet el a tudomány területéről a metafizikához. Ez az eltúlzott kétel-

kedés a felelős Descartes gondolkodásában a tudomány «kezdete» vagy «rendje» és a metafizikus «principum» vagy «intuíció» között fennálló zavarért. Felelős a kartéziánizmus minden nehézségéért és zavaráért. Az a helyzet, hogy Descartes, aki megkülönbözteti *de facto* a módszeres kételkedést az eltúlzott kételkedéstől (a *Discours* két, egymástól elhatárolt részében fejtve ki őket), nem különbözteti meg a két kételkedést *de jure* is; sőt a *Première Méditation*-ban egészen kimutathatóan összekavarja őket, az egyikről közvetlenül a másikra tér át — és ez a *Méditations* és a *Discours* közötti mély különbség oka. Ezt a különbséget a szövegmagyarázók ritkán jelzik, hiszen ugyanabba a kelepcébe esnek bele, mint maga Descartes. A módszeres kétkedés vagy egy, vagy több jól meghatározott dologgal foglalkozik: olyanokkal, amelyeket az iskolában megtanultunk — vagy valamely ország erkölcseivel, avagy az érzékek által közvetített benyomásokkal. Az eltúlzott kételkedés ugyanakkor az egészet, a világegyetemet, vagy a «Világ»-ot tárgyalja. A kettő között a folytonosság hiánya áll fenn, szakadás, áthidalhatatlan mélység, vagy még inkább valami jogosulatlan művelet: Descartesnak nem áll jogában a részletekből az egészig, a tárgyaktól a «Világ»-ig eljutni. Nem jelentette be és nem tisztázta ezeket a végső eszméket; nem tudja, hogy jelenlétük mit feltételez, mit foglal magába vagy mit zár ki; nem tudja, hogy használatuk jogos-e és ha igen, milyen értelemben az.

Sőt: még azt sem tudja, hogy van-e valamilyen értelme annak a műveletnek, amely a kételkedést kívül helyezi minden meghatározott kételkedés területén. Mi marad számára akkor, amikor

mindenben kételkedik már, ideértve testét és a már régebben megalapozott és megállapított matematikai igazságokat egyaránt ? Mit őriz meg akkor ? Csupán a gondolkodás «tiszta» műveletét. De hiszen ez a művelet, ha saját magában fejeződik ki, tökéletesen negatív.

A következőképpen kellett volna kifejeznie magát : «kételkedem abban, hogy kételkedem-e». Descartes ebből a pozitív jelleget fejti ki, és hozzáfűzi egy általános cselekvéshez, a gondolkodás cselekvéséhez ; aztán így szövegezi meg : «*Je pense, donc je suis*» (gondolkodom, tehát vagyok). Ezt a megszövegezést, ezt a formulát azonban sohasem tudja világosan meghatározni. A *Méditations*, különösképpen pedig a *Réponses aux objections* eléggé ékesszóló.

Van-e ott akár egy ilyen megállapítás is ? Dehát ilyen módon ezt a «je»-t (én-t) semmi sem köti valami tágabb dologhoz, a gondolathoz, a *res cogitans*-hoz. Valamilyen intuíciója ez a gondolatnak, mint a *Méditations*-ban és a *Réponses*-ban ? Dehát mi az, ami a «*donc je suis*»-ben (tehát vagyok) vallott létezéshez kapcsolja a gondolatnak ezt az intuícióját ? Valamilyen meggondolás ez (v. ö. *Entretien avec Burman)*, vagyis valamilyen fajta szillogizmus, amelyet a «*donc*» (tehát) csalétkével látott el és amelyet ilyen módon lehetne kibontani : «A gondolkodás van, én gondolkodó lény vagyok, tehát én vagyok» ? Dehát ennek az elmélkedésnek nincsen semilyen fajta elsőfokú bizonyossága ! Descartes ilyen módon hiába hadakozik. Gassendi vitába is száll vele : «Még ha bizonyosan ismerné is azt, amit gondol, mindamellett mégsem tudná, hogy micsoda lény Ön, Ön, aki gondolkodik ; így ha ezt

az egyetlen műveletet világosan ismerné is, a leglényegesebb rejtve marad Ön előtt, vagyis az, hogy melyik szubsztancia az, amelynek sajátosságai közé tartozik a gondolkodás művelete» — és Gassendi közben arra gondol, hogy ez a szubsztancia könnyen lehet anyagi természetű. Descartes felháborodik, hiszen szerinte semmi sem világosabb ennél : «Világosan bebizonyítottam, hogy tekinthetjük úgy a szellemet, mint létező szubsztanciát, még azelőtt is, mielőtt tudtuk volna, hogy a világon létezik szél, tűz és más testek, akármelyek is legyenek ezek . . .» *(Válasz Gassendinek)*. Máshol azonban, Hobbes megjegyzéseire válaszolva, így ír : «Bizonyos, hogy a gondolat nem létezhet olyan dolog nélkül, amely gondolkodik . . .» Ez pedig mindent kérdésessé tesz a metafizikus tiltakozásai ellenére !

A *Cogito* homályosságát nem kell tehát bizonyítanunk. A gondolatnak, minden gondolatnak negatív mozzanata — a *dialektikus* mozzanat, amelyen keresztül a fejlődő gondolat megtagadja megelőző mozzanatait és előkészíti a tagadás tagadását, vagyis az új állítást ; — a gondolatnak e negatív mozzanatát felismerte Descartes, de elszigetelten, elválasztva, helytelenül felhigítottan és abszolutummá, első és végső igazsággá átalakítva, olyan bizonyossággá, amely nemcsak pozitív, de örökkévaló is. Valahányszor egy filozófus metafizikus bizonyítékról és «örök igazság»-ról beszél, állításának vizsgálata felfedi egy reális tény vagy igazi mozzanat jogtalan (a gondolat törvényei ellen való) kiterjedését.

A metafizika nagyon is a megismerés «kinövése» !

IV.

Fogadjuk el az eltúlzott kétkedést. Ime — a gondolkodó «én» (moi pensant), amelyet saját méreteire csökkentettünk. Minden szálat, amely a tárggyal összekapcsolta, elvágtunk már. A megismerés alanya számára nincs többé tárgy, amelyet megismerhet; a gondolkodás művelete, amely kialakult — még hozzá fokozatosan, tehát történelmileg, társadalmilag és a tárggyal való gyakorlati kapcsolatban — azzal az igénnyel lép fel, hogy egyetlen pillanatra, egyetlen, tárgytól elvonatkoztatott aktusra korlátozódjék; és mindezt anélkül tegye, hogy megsemmisülne, sőt, megőrizvén értelmi világosságát. Fogadjuk el, hogy ez így van. A teljes magánosság ez, a szolipszizmus? Az, ha beigazolódik, hogy valamilyen gondolkodó ponttá és pillanatnyi szikrává csökkentett gondolata ilyen módon bizonyosságot, egyszerűséget, tökéletes és eredendő világosságot nyer. Nem az azonban, ha a *Cogito*-ban marad valami belső homályosság, zavar és sokrétűség, ami lehetővé teszi, hogy túljussunk rajta.

Tudjuk, hogy a *Cogito* látszólagos egyszerűsége és világossága mögött Descartes azonnal sokoldalúságot (sőt — mély homályosságot), fedez fel, amely rögtön új megfontolást tesz szükségessé. Itt találja meg a végtelen és a tökéletes eszméjét. Sőt, mi több, felfedezi a gondolat egyszerű aktusában egy végtelen és tökéletes lény, vagy inkább gondolat jelenlétét. Ez a híres *ontológiai bizonyíték*.

Mit jelent ez?

Világos, hogy az «én gondolkodom» (je pense) üres ismétléssé, «tautológiá»-vá válnék, ha a má-

sodik szó nem tenne hozzá valamit az elsőhöz és ha a *Cogito* nem jelentené ezt: «Én, aki gondolkodom, egy része vagyok a gondolatnak.» Descartes első bizonyosságán egészen mást ért, mint a gondolkodó egyénnek, az «én»-nek (je) létezését. És egyébként a *Cogito* ilyen értelemben mély igazságot rejt magában és jogosan magyarázhatja magát ilyen módon: «Én, aki gondolkodom, a gondolkodáson keresztül és a gondolkodásban, vagyis az emberi gondolkodásban és azon keresztül egy mozzanata és egy arculata vagyok tejes folyamatának, amely a tudatlanságtól a megismerésig, az azonnali benyomásoktól a tudományig vezet». De, természetesen, Descartes nem veszi észre a *Cogito*-nak ezt a történeti jelentését, hiszen elvágta a kapcsolatokat és megállította a gondolkodás történetét. Egy olyan aktus, amely eredmény — számára abszolút kezdet. A «gondolat» pedig, ahelyett, hogy a gondolkodó alany működésének egyetemes megnyilvánulásaként mutatkoznék, maga is, — a «tiszta» tetté rögződött alany mellett — elvont lényeggé merevedik, gondolattá általában, amelynek teológikus lényeggé való átváltása egy pillanat alatt meg is történt. A «gondolat»-nak ilyen módon, az emberi megismerés teljes mozgásaként és a gondolkodó alany működésének egyetemes arculataként *valóban* van valami *végtelen* jellege, a tudatlanságtól a tökéletes tudományig jut el és ez a tökéletesség mindig csak a végtelen határa lehet. Descartes, teljesen őszintén, a *Cogito* mélyén felfedezi ezt a végtelent; és ki vethetné ezt szemére? Működése azonban már nem jogos — és így metafizikus —, amikor ezt a végtelent egy tökéletes, már létező «szubsztanciá»-ban rögzíti, amelyet a kor teológiája

által nyujtott tradicionális szóval lát el: Istennek nevezi, személyes Istennek, akit változatos attributumokkal ruház fel és aki a már előre a tökéletességig jutott tudományt testesíti meg (Isten mindentudó), valamint ennek a tudománynak lehetőségeit (Isten az igazságtól el nem térő), ugyanakkor, amikor ez az erő a világon már mindent előre képes elrendezni (Isten mindenható).

V.

Az ontológiai bizonyíték, úgy, ahogy Descartes a *Discours* IV. részében és a *Troisième Méditation*-ban kifejti, oly homályos, hogy három évszázad szövegmagyarázói sem voltak képesek világossá tenni. Ez a homályosság talán annak a következménye, hogy Descartes két felfogás és két bemutatási mód között inog:

a) «Olyan dolog vagyok, amely gondolkodik», tehát én (én, aki gondolkodom és aki nem vagyok elegendő sajátmagam számára) egy olyan «szubsztancia» révén létezem, amelynek a gondolkodás sajátsága. Mivel azonban nekem, aki gondolkodom, «én»-jellegem van, a gondolkodásnak általában is ilyen «én»-jellegűnek kell lennie, vagyis ahogyan a modern nyelvhasználatban mondanók, «alanyi jellegűnek».

b) «A lény létezik». Ez a formula, amely messze van attól, hogy üres ismétlést fejezzen ki, azt állítja, hogy a legteljesebb, a legkonkrétabb «lény» sem marad absztrakció, hanem olyan tulajdonságokkal rendelkezik, amelyek a nem-absztrakt lények sajátságai — vagyis tud létéről. Azt fejezi ki —

a modern nyelvhasználatra lefordítva, — hogy a teljes, végtelenül konkrét lény létezik és hogy a konkrét részleges és absztrakt kifejezései előtt létezik már.

Amikor Descartes azt állítja, hogy ő maga nem más, mint gondolat, de tökéletlen és kételkedő gondolat, amikor nem képes másképpen maga előtt megmagyarázni sajátmagát, mint egy olyan «gondolkodó én» (moi pensant) létezésén keresztül, amely mentes ezektől a tökéletlenségektől, tehát abszolút, isteni — akkor Descartes az első perspektívát fogadja el. Az ontológiai bizonyítékot *a gondolat szubjektív természete* szerint magyarázza. «Hogyan volna lehetséges, hogy képes legyek elismerni azt, hogy kételkedem és vágyakozom, vagyis hogy hiányzik számomra valami, hogy nem vagyok tökéletes, ha nem élne bennem egy nálam tökéletesebb lény valamilyen gondolata?» *(Troisième Méditation)*. «Mivel olyan valami vagyok, ami gondolkodik, és ami hordoz magában valami Isten-ideát, — bármi is létezésem oka, be kell vallanom erről az eszméről, hogy ugyancsak olyan dolog, ami gondolkodik és ami magában hordozza mindazoknak a tökéletességeknek eszméjét, amelyeket Isten sajátságának tartok». (U. o.)

Ezzel szemben a *Cinquième Méditation*-ban Descartes az ontológiai bizonyítékot a következőkben fejti ki: «Nagyon is világos, hogy minden, ami igaz, létezik is, mivel az igazság egy és ugyanaz a létezővel. Nyilvánvalónak találom, hogy a lét éppoly kevéssé választható el Istentől, mint a háromszög lényegétől három szögének két derékszöggel való egyenlősége, vagy egy hegy fogalmától a völgy fogalma» ... Amint látjuk, Descartes itt a második perspektívát

választja, a *konkrét létező teljes objektivitását.* Istent lényként határozza meg, amiről pedig nem mondható, hogy nem létezik.

Más kifejezéssel: Descartes «gondolkodó dolga» két különböző meghatározást takar: a dolgot, a lényt — és a gondolatot, az alanyt. Nem különbözteti meg, hanem összekavarja őket; vagy inkább azt mondhatnók: elválasztja őket egymástól — öntudatlanul —, hogy azután megint összetévessze a kettőt.

Igy az egész kartéziánus ontológiai bizonyíték, Isten létének ez az állítólagos bizonysága feltételezi ezt a zavart és csak ezen keresztül van értelme.

Végeredményben különböztessük meg világosan a meghatározásokat. Az első esetben jogosan állíthatjuk: «Az a lény, amely mindent tudna, amely mindenre képes lenne, alany, tudat volna — tehát emberi lény».

A második értelemben azt mondhatjuk: «A teljes lény, a konkrét lény, a Természet létezik és megelőzi az összes egyes lényt. . .»

Ha a két meghatározást összekeverjük, oda jutunk, hogy azt kell mondanunk Descartes-tal: «A konkrét lény minden egyes lény előtt létezik és olyan lény, amely mindent tud és mindenre képes, gondolkodó lény. . .»

A *kartéziánus bizonyíték tehát feltételezi mindenek előtt a tárgy és az alany metafizikus szétválasztását,* a gondolkodó cselekvés objektív és szubjektív arculata közötti — és *végül emez önkényes kettéválasztás után a meghatározások két kifejezése és két sora közötti zavart.*

A metafizikai következtetés metafizikus kö-

vetelményt és ál-okoskodást tételez fel. Amikor a dialektikus gondolkodás rendet teremt a meghatározások között, az egész bizonyíték összeomlik.

VI.

Vizsgáljuk meg most teljességükben, vagyis összefüggéseikben és kölcsönös műveleteikben, azokat a meghatározásokat, amelyeket Descartes előbb elszigetelten szemlélt, majd összezavart.

A teljes, a konkrét lény a kezdetben létezik. Az elgondolt lényekben kevesebb a realitás (kevesebb a «tökéletesség»), mint a teljes és konkrét lényben.

Mindennek ellenére ezeken a különleges és elvont lényeken keresztül, amelyeket gondolkodásunk feltár, ugyanez a gondolkodás megint rábukkan az egyetemes és konkrét lényre. Ezen az úton felemelkedik az abszolút tudás felé, amely a lénynek a gondolkodó alanyon keresztül elért teljes ismerete lesz. Tehát egyidőben «az igaz a konkrét» és «az igaz az alany».

Igy jutunk el ehhez a következtetéshez: *Descartes ontológiai bizonyítéka, amelyet egyáltalán nem szabad lebecsülnünk, az egész későbbi filozófia kulcsát rejti magában.*

Hegel az, aki először veszi át az ontológiai bizonyítékot, de dialektikusan: vagyis tudatára ébredt azoknak a meghatározásoknak, amelyeket metafizikusan foglalt magában és használt; nem tett mást, mint visszaállította őket *dialektikus mozgásuk*ba, ahelyett, hogy, összekuszálva, mozdulatlanná tette volna ezeket a meghatározásokat.

Sőt: a dialektikus materializmus is kapcsolódik

egy bizonyos értelemben ehhez a filozófiai törekvéshez, amelynek a kartéziánus bizonyíték eltorzított mozzanata, önkényes megváltoztatása.[1]

Azt a teljes és konkrét lényt, amelyet Hegel átvesz Descartestól és amelynek létét lehetetlen tagadni, ne nevezzük már «abszolút Ideának», mint Hegel, hanem Természetnek. Ilyen módon a híres bizonyíték megkapja igazi formuláját, amelynek semmi köze nincs Isten létének bizonyításához.

A végtelen és konkrét lény, a Természet szükségszerűen létezik. A lények, amelyeket a gondolkodás felfedez és maga a gondolkodó lény is, kevesebb realitás birtokában vannak, mint a Természet, hiszen benne és általa léteznek. Ezeken a lényeken keresztül gondolkodásunk felemelkedik a Természetnek, mint egésznek megismeréséig; a teljes tudás nem volna más, mint az, ha egy tökéletesen tudatos lény megismerné és birtokolná az egész tárgyat.

Más szavakkal élve, ha — ahelyett, hogy összetévesztenők és átalakítanók őket — dialektikusan kifejtjük a gondolkodó énnek az általában való gondolkodásig, az elgondolt lénynek a teljes és konkrét lényig vezető útját — akkor megtaláljuk a dialektikus materializmust.

Ez az út magában foglalja azoknak a metafizikai műveleteknek részletes bírálatát, amelyeket Descartes tökéletes jószándékkal végzett «elfogultságainak»

---

[1] Arról a kapcsolatról, amely Hegel és a kartéziánus bizonyíték között fennáll, v. ö. a «*l'Introduction à la petite Logique, ou Logique de l'Encyclopédie*»-t. A bizonyíték «megfordításáról» v. ö. a Marx «*Démocrite et Épicure*» c. értekezéséhez illesztett függeléket. (Molitor kiad., I. köt.) A Spinoza és a materializmus közötti kapcsolatról v. ö. a *Szent Családot*, I. köt. 256. old.

(vagyis előítéleteinek) nevében és olyan «hevenyészettséggel», amelyen mindig fel lehet fedezni a teológusokkal való kiegyezés vágyát — és nemcsak ezt a vágyat.

VII.

Laporte idézett művében igen helyesen jegyzi meg, hogy a «tökéletesség» szó, amelyet Descartes ontológiai bizonyitékának tárgyalásakor vezet be, megfelel a modern filozófiai nyelvben használt «érték» fogalomnak. Lényegében véve mindkettőben ugyanaz a kétértelműség, ugyanaz a filozófiai álszenteskedés ismerhető fel. Ez a szó lehetővé teszi, hogy a filozófiába visszacsempésszék mindazt, amit akarnak, az objektivitásnak és egy olyan «őszinteség»-nek látszatával, amely egyébként sem bizonyítana semmit. A posztulátumok és a feltételezések, az előítéletek és az elfogultságok elrejtésére semmi sem volt alkalmasabb, mint hogy mindezeket «értékek»-nek kiáltsák ki. Egyébként érdekes, hogy ennek a szónak hitelét még a legcsodálatosabb visszaélések sem vették el (a hitlerizmus által védelembe vett szellemi, nyugati, francia «értékek»!. . .)

Descartes a *Traité des Passions*-ban az Embert *egyszerre* tekinti a legfelsőbb lénynek és értéknek. Ha akarjuk, az embert, mint szervezetet, tényként tekinthetjük; kibontakozása pedig (az életnek a megismerésen, elsősorban pedig a szervezet ismeretén alapuló művészete) «érték». Semilyen megkülönböztetés, főként pedig semilyen ellentét a tény és az érték között!

A kartéziánus metafizika és ontológiai bizonyíték magyarázatánál a «tökéletesség» szava és eszméje nemcsak az emberi cselekedetek lehetséges «értéke-

lésé»-nek, hanem egy egész értékskálának gondolatát is felveti.

Tehát amikor a módszeres kétkedés a megismerés egy mozzanataként jelent meg, vagyis a megismeréshez kapcsolva, a kétkedést egyszerre kevésbbé tökéletesnek becsülték, (még hozzá igen kevéssé tökéletesnek), mint a megismerést (egy olyan teljes megismerést, amelyet nem lehetett elérni és amelyet egy Isten birtokol az örökkévalóságon keresztül).

Igy történt az, hogy az értékek e skáláján az egész emberi hirtelen alábecsült állapotba kerül, a tévedés és a rossz színvonalára, a sötétség birodalmába száműzve.

Egy korábbi megjegyzést folytatva, megállapíthatjuk, hogy a «tökéletes» szó egész egyszerűen a középkor teológusai által megfogalmazott *hierarchia* szavának visszatérését jelenti (a kartéziánus gondolkodásban). Attól a perctől kezdve, amelyben ez a fogalom újból megjelenik, a *Discours* és főleg a *Méditations* tele van szkolasztikus kifejezésekkel, sőt zagyva metaforákkal (a *III. Méditation* «természetes fény»-e); «Ami tökéletes, nem lehet a kevésbbé tökéletes folytatása és függvénye (U. o.), stb.»[1]

VIII.

Egyes materialisták talán furcsának és paradoxnak találják, hogy a modern materializmus — bizonyos értelemben — a kartéziánizmus lesötétebb és legmetafizikusabb oldalához kapcsolódik: az ontoló-

[1] Ezeknek a fogalmaknak társadalmi kritikája semmit sem vesz el mindabból a filozófiai bírálatból, amelyet Kant fejt ki műveiben. Csupán új és hatékonyabb érveket sorakoztat fel.

giai bizonyítékhoz, a kartéziánizmus Isten létét «bizonyító» érveléséhez.

Térjünk tehát, azonnal és még a kartéziánizmus történetének tárgyalása előtt, azokra az érvekre, amelyek ezt az elméletet alátámasztják.

a) Tagadhatatlanul történelmi kapcsolatról van itt szó, vagyis tényleges és nem jogi kapcsolatról. A materializmusnak modern értelmében véve (a dialektikus materializmusnak) semmi köze sincs lényegileg az Isten létét kimutató kartéziánus bizonyítékhoz; független tőle; anélkül működik, hogy szüksége volna erre az utalásra. A történelmi kötelék azonban mégis reális!

b) Nem véletlen az, hogy a hivatásos teológusok sohasem fogadták el a kartéziánus bizonyítékot. Isten létének bizonyításakor mindig előbbre helyezték nála a kozmológiai «érv»-et, miszerint a világnak valamilyen oka van. Akármennyire törékeny is ez az érv — mert hiszen a világ és a természet létéhez nincsen szükség külső okra, az lehet maga a természet, maga a világ is — mégis használhatóbbnak találták az ontológiai bizonyítéknál. Miért? Azért, mert ez egyenesen a Gondolat és a Természet, Isten és az Anyag egységéhez vezet — vagyis a naturalizmushoz, vagy pantheizmushoz.

Egészen rövid idővel Descartes működése után, a kartéziánus Spinoza ebben az értelemben fejlesztette tovább az ontológiai bizonyítékot: «A végtelen tény a Természet, amelyet nevezhetünk Istennek is». — *Deus, sive Natura!* (Spinoza materialista hatásáról v. ö. Voltaire elmélkedését a *Système de la Nature* elején. — London, 1780.)

c) A hegeli tanok kimondottan az ontológiai bizonyíték belső fejlődéséhez kapcsolódnak. Az egész

hegeli dialektika a maga mozgásában ismét tárgyalja a Descartes által felvetett kérdést: «Hogyan jutunk el a gondolt lénytől a való lényig, az absztrakt lénytől a konkrét lényig, a végestől a végtelenig, az elemitől az egészig?»

Igy tehát nemcsak a materializmus kapcsolódik (Spinózán keresztül) a Descartes által bizonyítékában felvetett «kartéziánus» probléma belső fejlődéséhez — hanem a gondolkodás dialektikus mozgása is.

d) Amíg Spinóza ezt a fejlődést — egy, egyébként még bizonytalan és ellentmondásos — naturalizmus vagy materializmus felé irányította, Hegel a teljes idealizmus irányába vezette. Hegel végtelen és konkrét lénye — Istene — az Idea. De amennyiben a hegeli Ideát olyannak tekintjük, mint amely megelőzte időben az emberi gondolatot, amely a történelmen keresztül ébred majd öntudatra és még «öntudatlanul» létező, amely számunkra a a Természetben ismerhető fel és amely csupán ezen az emberi történelmen keresztül jut el sajátmaga öntudatához — látjuk, hogy Feuerbach Természetével és Anyagával van dolgunk (sőt valami többel és haladottabbal, amely valóban igen közel áll a dialektikus materializmushoz).

Ezt a kapcsolódást Feuerbach «*A jövő filozófiája*»-nak töredékében, amelyet a «*Szent Család*» idéz és magyaráz , világosan jelzi. Hegel szerint «az anyag nem egyéb, mint a szellem magától való objektíválása»; tehát: «Az anyag Szellemmé lesz», az Idea maga a Természet! Hegelnél az az abszurd, hogy végül ezt az anyagot úgy tekinti, mint «valóság és igazság nélküli lényt».

e) Két irány létezik (folytatja a *Szent Család)*

a francia materializmusban, amelyek közül egyik Descartesre, a másik Lockera vezethető vissza.» A második természeténél fogva a francia kultúra egy eleme és közvetlenül torkollik a szocializmusba. Az első, a mechanikus materializmus «a természettel foglalkozó francia tudományokban vész el. A kettő keresztezi egymást . . .»

Ezt a fontos szöveget követve látjuk, hogy Descartes mechanikai fizikája csupán a természettel foglalkozó tudományokhoz vezet és «azokban elvész»; annak ellenére, hogy termékenysége nem merül ki hamarosan, mégis körülhatárolt marad.

Ezzel szemben «azt az embert, aki a XVII. sz. metafizikájának és minden idők metafizikájának elméleti hitelét megdöntötte — ezt az embert Pierre Baylenak hívták. Fegyvere a szkepticizmus, amelyet a metafizikának fegyvereiből kovácsolt. Ő maga a kartéziánus metafizikából indul ki . . .» *(id. mű)*. Igy tehát Bayle kritikai műve nem a kartéziánus fizikát, hanem az idealista metafizikát tekintheti alapjának, amely éppúgy fordul sajátmaga ellen, mint később a Hegelből kiinduló Feuerbach, Hegel ellen.

Condillac és Helvetius — fejti ki tovább ugyanez a szöveg — inkább Hobbes és Locke tanítványai, mint a kartéziánus fizikáé; ez La Mettrienél és Holbachnál keveredik az angol materializmus hatásával. Filozófiai síkon és a természettudományokon kívül (ahol a kartéziánizmus összeütközésbe kerül Newton tanaival) a kartéziánizmus hatása nagyrés t idealista volt. Descartes elküldte Mersennenek *Méditation*-jait. Ezeket továbbították Hobbesnak, aki messze állt attól, hogy azt vallja: az anyag nem képes gondolkodni. Descartes azt mondotta:

«Gondolkodom, tehát vagyok». Hobbes ezt hirdette: «Gondolkodom, tehát az anyag képes gondolkodni». (Diderot, *Opinions des anciens philosophes*, Oeuvres, Naigeon kiad. Páris, VIII. év., V. köt., 427. old.)

A materializmus története tehát igen bonyolult; mégpedig azért, mert bonyolult magának az emberi gondolkodásnak története, kanyargó, sőt mi több: egyenetlen, h rtelen kanyarokkal tarkított . . .

Ezért van Marx és Lenin már idézett elmélkedésének oly nagy hordereje: a sommás materializmus az idealizmusra hagyja az *emberi aktivitás* magyarázatát.

Lenin a leghatározottabban felveti *Füzeteiben* azt a paradoxnak látszó tételt, hogy Hegel legidealistább szövegei ugyanakkor a legmaterialistábbak is! A megismerés történetében (bár *de jure* és *filozófiailag* szólva, korukban *szigorúan elkülönülnek egymástól*), valójában a materializmus és az idealizmus gyakran keveredik, sőt össze is gabalyodik. Nincsen közöttük semilyen durva válaszfal, hanem átmenet, átalakulás, sőt hirtelen átváltozás: a materializmus az idealizmus túlhajtásainak során jelenik meg, az idealizmus túlhajtásai idézik elő, ezeknek fejlődésével lesz egyre tudatosabbá és egyébként is gazdagítja az idealizmus.

Descartes metafizikáját — különösképpen az ontológiai bizonyítékot — a megismerés materialista történetírói ezért nem dobhatják egyszerű ostobaságként a sutba. Ebből az idealizmus *történelmi* rehabilitációja következik, de ennek semmi köze sincsen az idealizmus *restaurációjához*. Éppen fordítva: az idealizmus felszámolásának egyetlen módja, az, hogy igazságot szolgáltatunk számára,

megmutatjuk, milyen a maga valóságában, feltárjuk, hogy milyen funkciója volt a megismerés történetében és azt, hogy milyen eredményeket értek el az idealizmuson *keresztül* (és nem az idealizmus *által).*

Az idealista érveket így, és csakis így zúzhatjuk szét!

IX.

A *szolipszizmus* vádja csupán egy értelemben érintheti a kartéziánus *Cogito*-t. Igaz ugyanis az, hogy az a gondolkodó lény, aki csak magába tekint és elvágja minden kapcsolatát a külső világgal, az a magánynak, önmaga meddő elmélkedésének, a légüres térnek szenteli magát.

Más értelemben azonban a *Cogito* őriz valamilyen tartalmat; sőt talán túl sokat is. Az egész emberi gondolkodás — egy állítólagos világosság nevében — a maga igényeivel, lehetőségeivel, történelmi folyamatával kibogozhatatlan zagyvaságban kűzködik, megcsonkítva és lecsökkentve a «gondolkodó én» (moi pensant) keretei közé.

Ez az, ami (mindig egy értelemben!) megmagyarázza a modern gondolkodás drámáját.

Amennyiben a *Cogito* légüres tere, a gondolkodás aktusának «tiszta», elvont és általános formája azonnal megnyilvánult volna, Descartes nem vélte volna felfedezni benne atyáinak Istenét. Sőt: többé-kevésbbé kartéziánus értelmiségek ezrei nem gyakorolták volna a világtól való elszakadásukat és a magukba való zárkózást, mint a szellemi élet többé-kevésbbé tudatos módszerét, mielőtt nem tették próbára hiábavalóságát.

A tiszta *Cogito* légüres terét csak olyan gondol-

kodó egyének nemzedékei tették próbára, akiket éppen ez a «kísérlet» vonzott és csalt meg azután . . . Majdnem három évszázad volt szükséges ahhoz, hogy a tiszta gondolkodó egyén visszakerüljön helyére. Csak ennyi idő múlva ismerték fel történelmi valóságában; ez pedig a megismerés negatív arculata, üres formája, elvont általánosítása és olyan meghatározás, amelyet «megfosztottak» a tárgyi kapcsolatoktól, a gondolkodó egyéntől. A *Cogito* hamis teljességéről, a «belső» végtelenről és Istenről későn derült csak ki, hogy nem más, mint az öntudatos emberi lény *legkülső* meghatározása. Ezek a «belső» meghatározások, amelyek valóban elsőrendűek a modern filozófia, vagyis az ember eltorzított és gyakran kifordított történetében, — ma visszakerülnek az őket megillető helyre; ez pedig a gondolkodás külső burka, látszata, felületes jelenségeinek sora.

Ennek a visszahelyezésnek művelete azonban még nem fejeződött be.

X.

Descartes tehát azt hiszi, hogy egy Istent talált magában, a maga Istenét. Belülről, legmélyebb énjéből indul ki. Isten jó, Isten igaz. Tehát: a tudomány igaz, tehát érzékeink nem csalnak. Tehát a világ létezik.

Szükséges-e még megjegyeznünk, hogy visszaérkeztünk kiindulási pontunkhoz? Descartes a tárgyat ismét a tudat elé helyezi; ehhez pedig át kellett jutnia Isten fogalmán!

Mindaz, ami bizarr, múló és megragadhatatlan a kartéziánus gondolatban, itt világosabban

megmutatkozik, mint bárhol másutt (a «megragadhatatlan»-on fel nem ismert ellentmondást kell értenünk).

Hamarosan ez az Isten lesz mindenné. Nem is lehet kételkedni Descartes őszinteségében, amikor például az időről és a megszakítás nélküli alkotásról szóló híres elméletét kifejti: «Életem egész ideje feloszthatő végtelen kis részecskékké, amelyeknek egyike sem függ — semilyen módon — a többitől; így hát abból, hogy kevéssel ezelőtt léteztem, egyáltalán nem következik az, hogy most léteznem kell... Végeredményben az teljesen világos és nyilvánvaló mindazok előtt, akik az idő természetét figyelemmel kísérték, hogy egy szubsztanciának, ahhoz, hogy létének minden pillanatában megmaradjon, éppolyan méretű erőre és működésre van szüksége, mint amilyen az előidézéshez és megteremtéséhez kellene...»

Ez a világos eszme meglehetősen homályosnak látszik és ez a nyilvánvaló dolog igen vitatható-nak! Ami világos, az csupán az, hogy Descartes hisz a «szubsztanciá»-ban, például a térben és felfedezi, hogy minden mozgást egy másik mozgás szül; azonban — mint már tudjuk — a mozgást az alakra vezeti vissza, az alakot pedig a rendre és a számra, anélkül, hogy megkérdezné önmagát: mi is ennek az absztrakciónak pontos értelme? Amikor aztán magábanvéve vizsgálja az absztrakciót, észreveszi, hogy elgondolásához egy gondolkodó lény szükséges. Így tehát a rendnek, a számnak, az alaknak, a mozgásnak, a térnek és minden más szubsztanciának egy lényre van szüksége, aki állandóan teremti őket azáltal, hogy állandóan elgondolja őket. Descartes fizikai vagy szellemi «szubsztan-

ciájának» igazolt idealizmusa és durva mechanizmusa közötti ellentmondásával szolidárisan jelenik meg az örökkévalóan alkotó Isten, éppen abban a pillanatban, amikor meg kell jelennie, azért, hogy — ha szabad ezt mondanunk — megmentse a helyzetet.

Igy tehát Isten tesz mindent, Ő az épület záróköve és ugyanakkor nem tesz semmit, nem alkalmas semmire és csak azért beszélnek róla, hogy megszabaduljanak tőle. A kartéziánizmus eme arculatán sok kortársa ütközött meg, nevezetesen Pascal.

Valójában Descartes metafizikája — mint egész műve — ellentmondást rejt magában, mégpedig belső, öntudatlan és fel nem oldott ellentmondást. Ez az ellentmondás teljességében megmutatkozik: egy Isten az, aki megkoronázza, aki minden — és aki semmi!

XI.

Ez a metafizika, a tudománnyal való kapcsolata révén, magyarázat és igazolás szerepét tölti be.

Ebből a szemszögből nézve a kartéziánus metafizika egy ismeretelméletnek bizonytalan és az abszolútba kivetített csirájaként jelenik meg. Végeredményben annak a bemutatásáról van szó, hogy az ideák hogyan, miért és milyen mértékben felelnek meg a dolgoknak.

Ugyanakkor azonban — mivel az alany és tárgy (fiktív) szétválasztásával lehetetlenné tette a megismerést — a metafizika és *Deus ex machiná*-ja siet a megingatott épület segítségére és megkísérli megérteni azt, amit az előbb tett érthetetlenné.

Ez is megadja Descartes metafizikájának állhatatlan, zavaró, paradox jellegét.

A megismerés metafizikája csak azáltal lett

nélkülözhetetlenné, hogy a megismerést a «fizikai» valóság területén (e szót legtágabb értelmében használva) érthetetlenné tette.

Ez az Istenről való elmélkedés, mint ismeretelmélet, (Isten igazmondása, jóságossága, «az igazságnak belénk vetett magvai», a velunkszületett ideák stb.), éppoly tökéletesen nélkülözhetetlennek tünik, mint maga Isten, hol pedig az egész építmény szükségtelennek és haszontalannak, miután semmit sem tesz hozzá Descartes tulajdonképpeni művéhez.

Mindkét megállapítás egyszerre igaz és hamis: a szövegmagyarázók jól bele is gabalyodtak. Egyedül a dialektika teszi lehetővé a kutató számára, hogy tájékozódjék és megvilágítsa a kartéziánus «paradoxonok»-nak és a világos ideák filozófusának homályosságát azáltal, hogy eszméit a maguk valóságában látja.

XII.

Descartes minden világosnak látszó családi metafizikai megállapítása tehát csak már bennfoglalt posztulátumokon keresztül nyer pontos meghatározást. Az alapvető posztulátum magának a metafizikának követelménye: azzal az igénnyel lép fel, hogy a megismerés pontos, konkrét, folytatólagos — tehát történelmi és viszonylagos — műveleteitől kölcsönzött meghatározásokat elszigetelésük után az abszolutumig vigye.

Más posztulátumok a vizsgálódás közben adódnak. Például az, hogy Descartes milyen jogon állítja: Istennek szükségszerűen jónak és igazmondónak kell lennie? Ezen keresztül eljegyzi magát a rossz

és a tévedés megmagyarázhatatlanságának tanával ; ellentmond a saját spekulatív okoskodásának, amely a végtelen isteni szabadságot vallja az egész meghatározott természet tökéletesen szabad teremtőjének. Ha Isten végtelenül szabad, hogyan lehetséges, hogy az Igaz és a Jó mégis béklyóba veri? És miért kötné inkább a Jó, mint az Igaz? Ismeretes ez a probléma, amely a filozófia nevének igényével fellépő minden «racionális» teológia belső és feloldhatatlan ellentmondása. A Kierkegaard-féle filozófusok, akik — az Istennek tulajdonított végtelen szabadság nevében— képesnek tartották a gonoszságra, a csalásra és az erőszakra, végső fokon következetesebbek voltak Descartesnál. Csakis így tudhatták — bár nagy áldozatok és gyötrelmek árán — a Teremtés, Jób, Ábrahám és Jézus Istenét megtalálni.

XIII.

Az etnográfusok kimutatják, hogy a rosszul tájékozott tudat számára hogyan mutatkozik minden *kezdet* abszolútnak, rejtélyesnek, csodálatosnak ; éppúgy, mint minden vég. Egyedül a dialektika (a lét, az ugrások elmélete) világítja meg a természetben és a gondolkodásban jelentkező «kezdet» fogalmát. A születő tudata, melyet a végek és a kezdetek őrült rettegéssel vagy reménykedéssel töltenek el, ritusok és mítikus szertartásokkal ünnepli őket. Descartes, aki valóban a modern tudományt *kezdeményezi*, hitt ennek a kezdetnek abszolut jellegében. Ki is mondotta, ki is kiáltotta ezt és egész *Discours*-ja bizonyos értelemben nem más, mint műve abszolút, egyedüli jellegének gőgös kinyilatkoztatása.

Ilyen értelemben véve egész metafizikája olyan (keresztény típusú) ritusnak és szertartásnak tűnik fel, amelyet azért állított fel, hogy igazolja ezt a tiszta kezdetet, hogy hálát adjon a rejtélyes Hatalmaknak, dicsőítse és megörökítse őket.

Ilyen szempontból Descartes metafizikája azoknak a szertartásoknak és épületeknek esztétikai «értékét» őrzi meg, amelyeket semmire sem használnak, amelyeknek nincsen konkrét értelmük. Az álmok Istenét ébren álmodozva magyarázza.

XIV.

Visszatérve egy régebbi megjegyzéshez, megállapíthatjuk, hogy a *Discours* és a kartéziánizmus egésze lényegében az *erkölcstan válságát* nyitja meg.

Descartes, amikor metafizikájából akar erkölcstant levezetni, vissza tud és vissza akar térni a kereszténység hagyományos erkölcséhez. A halálról, a lélek halhatatlanságáról elmélkedik, stb. (v. ö. Laporte, *id. mű*, 455. old.).

Máshol azonban az erkölcstant a tudományra akarja felépíteni.

Ide érkezve Descartes arra kényszerül, hogy módszertanilag *az erkölcstan felfüggesztését* javasolja, arra várva, hogy a tudomány törvényes érvényűvé váljék. Ez a *Discours* harmadik részének értelme. Amíg pedig «erre vár», igen kényelmes kis sztoikus bölcsességet ajánl: fogadjuk el annak az országnak törvényeit, amelyben élünk és inkább csökkentsük igényeinket, mintsem túlságosan sokat várjunk a szerencsétől, stb.

Máshol, különösképpen a *Traité des Passions*-ban olyan *humanizmust* ajánl, amely a megismerésen

alapszik és amely talán a legigazibb és minden bizonnyal a legtermékenyebb erkölcsi felfogása. Mindennek csúcspontján a tudatos ember szabadsága és nemeslelkűsége áll.

Ez az erkölcsi tanítás azonban megreked a vázlat, a terv állapotában és alig nagyobb a jelentősége, mint egy gyógyszeré, egészségügyi rendszabályé. Az ígéret és a teljesítés között tátongó szakadékot nem hidalta át. Az etika válsága nyitott kérdés; a nietzscheizmus két és fél évszázaddal későbben sem tesz többet e tény puszta felismerésénél és lerögzítésénél.

I.

A kartéziánizmus napjainkig nyúló befolyásának fejlődése rendkívül bonyolult és ellentmondásokat rejtő jelenség.

Ezek az ellentmondások csak a kartéziánizmus számos belső ellentmondásával — és egyedül ezekkel — magyarázhatók.

II.

Descartes módszerével a modern gondolkodást — és különösképpen a franciaországi gondolkodást — véglegesen rávezette a tiszta és világos eszmék ízére. Módszere sarkallta a kutatókat ezeknek az eszméknek megismerésére, olyannyira, hogy filozófiája kultúránk lényeges részévé lett és alapvetően eredeti «kulturális szükségletet» alkot. Ma minden francia többé-kevésbbé kartéziánus; ha azt gondolja is, hogy nem az, hogy homályos és irracionális világnézetnek hódol, romantikus, mítológikus, misztikus kutatásai mélyén mégis a meghatározás érzékét hordozza és ez — amennyiben kultúrája eléggé szilárd — elválasztja bizonyos más

országok intellektuális «légköré»-től. Mély okai voltak annak a ténynek, hogy a francia gondolkodás ellentállott a megszállók mítoszainak: és ez az ok a kartéziánizmus.

III.

A világosság eme érzékének azonban sajnos, van egy másik oldala is. Elsősorban, a világosság megszokása a szellemnek bizonyos tunyaságát vonja maga után. Könnyű elfelejteni azt, hogy a valóság mennyire bonyolult és hogy a homályos eszmék is tartalmazhatnak igazságot. Különösen azt szokás elfeledni, hogy a világosságot nem készen kapja az ember, azt meg kell hódítania ; de elfeledjük azt is, hogy az ismeretlent és újat mindig homályosnak látjuk, míg a megismerés munkájával nem sikerül megvilágítanunk.

Amennyiben azt valljuk, hogy az egyszerűség az igaznak szükségszerű ismérve (és hány francia tekinti természetesnek ezt a kritériumot !) nem kerülhetünk el súlyos hibákat. Mennyire könnyű a világosságot összetéveszteni az egyszerűséggel, az egyszerűt a közönségessel !

A világosság érzéke ilyen módon önmaga ellen fordul. A világosság és az egyszerűség kedvéért ugyanis a valóság és a bonyolult menthetetlenül homályosnak tűnik. Igy tér le az ember a helyes útról. Előbbre helyezik a megismertet — mert az már tisztázott — a megismerésnél, a látszólagos egyszerűséget a fáradságos kutatásnál és a csalóka módon világosnak tűnő absztrakciót a konkrétnál. És milyen könnyen beletörődnek ebbe !

Ennek megfelelően Georges Friedmann *(id. mű)*

igen helyesen állapította meg, hogy létezik «egy bizonyos descartesi sablón», vagy még inkább a francia szellemnek egy bizonyos sablónja, «amely arra törekszik, hogy felfedezze benne ideológiáját». «Olyanok, akik alig lapozták át futólag Descartes írásait — folytatja Friedmann — a rend, a világosság, a mérték Nagy Megőrzőjének kiáltják ki, valamint nemzeti filozófusnak, úgy, ahogy azt ők elképzelik.»

A Francia Akadémia üléseitől kezdve a falusi iskolák díjkiosztásáig valóban százezer szónok ünnepelte a kartéziánizmus és a francia szellem mértéktartó voltát, kiegyensúlyozottságát, nyugalmát ; így zavarták össze ezeket a polgári Értelem kultuszában. Sokezer tanár adta elő és magyarázta ebben a szellemben sok milliónyi hallgató előtt a *Discours* híres sorait.

Szükséges-e ismételnünk még, hogy ennek a poros kartéziánizmusnak semmi köze sincsen ahhoz a háromszázötven évvel ezelőtt született férfihez aki egyszerre volt bölcs és bátor? Kell-e még hangsúlyoznunk, hogy a *Discourst*, ezt a berozsdásodott szablyát, átható és örökké új világosságának fényében kell olvasnunk?

A történelem iróniája úgy akarta, hogy a polgárságnak (a feltörekvő polgárságnak !) ebben az ideológiai képviselőjében egy olyan jellemvonás se legyen, amely megvan azokban a dekadens polgárokban, akik kisajátították maguknak és berántották őt is álmos fecsegésükbe ; ezek a polgárok nemcsak a kliséknek és sablónoknak egész gyüjteményét állították össze műveiből, hanem *mítoszt* csináltak belőle : a zsugori és s vár Értelem tökéletes világosságának mítoszát, annak az egyénnek mítoszát,

aki saját gondolatai fölé görnyed és egész világnak tekinti önmagát.

A kartéziánista hatásnak ez a negatív arculata módszertanilag pontos és végzetes eredményeket vont maga után. Az «elemek» kutatása a francia gondolkodást száraz és sematikus elemző módszerhez szoktatta. A kartéziánizmus — vagyis helyesebben szólva megcsonkított változata — is felelős azért, hogy jónéhány értelmiségi képtelen olyan gondolkodásmódot elsajátítani, amely mozgékony, eleven, átfogó: dialektikus!

Miután azt szokták meg, hogy az igazság és a valóság az «elemek»-ben rejlik, a «források» és csupán a források keresése már következetes lépés volt; mintha a források magukban foglalnák az idő és a későbbi fejlődés egész titkát! A legjobb példa erre az, hogy Franciaországban a társadalomtudomány szinte csak a «primitívek» vizsgálatára szorítkozott, hogy százszor inkább a társadalom «forrásait», eredetét kutatják, mint a való társadalmat, úgy, ahogyan itt lüktet körülöttünk.

A Descartes-tól származó bíráló gondolat sokaknál sekélyesedik rendszeres bírálattá, minden létező lebecsülésévé, egészen lehetetlen «negativizmus»-sá. Ezek az ál-kartéziánusok különleges képességgel bukkannak rá az élet minden megnyilvánulásának gyenge és fogyatékos oldalára. Ha hatalmas tölgyet mutatsz nekik, nem látnak mást, mint a rajta mászó hernyót...

Végül a «*Cogito*» ugyanakkor ürügye a visszahúzódásnak, a tett visszautasításának, ürügye annak az individualizmusnak, amely felsőbbrendűnek képzeli magát, mert «tisztán» gondolkodó.

IV.

A kartéziánizmus jó és rossz oldalának ellentétei ma már annyira kiéleződtek, hogy összeütközésbe kerültek egymással.

A dialektikus értelem által felújított pozitív kartéziánizmus — vagyis az észszerű bírálat, a bonyolult és homályos valóságról alkotott világos eszmék kutatása, az egységes módszertan —, mindez új karrier felé indul, olyan jövő felé, amely multjához hasonlóan ragyogó.

V.

A kartéziánus tanok először mechanikus materializmussá fejlődtek, amelyet röviden érintettünk már, a *Szent Család* egy részletéből kiindulva.

Descartes *fizikája* megelőzte és a maguk idejére előkészítette a XVIII. században a természettudományok területén végzett kutatásokat.

Az angol materializmus befolyásával, Bacon, Hobbes, Locke felfogásával egyesülve, a XVIII. század materializmusát képezi.

VI.

Descartes metafizikájának hatása ugyancsak kettős jellegű.

A Malebranche- és Leibnitz-féle kartéziánusok Descartes metafizikájának csupán legspirituálistább arculatát őrizték meg : a testtől elkülönített lelket — a tisztán szellemi «gondolkodó én»-t («moipensant»), — az «érzékfeletti»-re, az eszmére leszűkített tér gondolatát, stb.

Másrészt azonban a kartéziánus idealizmus az *objektív és kritikai idealizmus* felé halad Spinozán és Bayle-en keresztül. Így előzte meg és készítette elő Hegel és Feuerbach munkásságát és a dialektikus materializmust.

VII.

Az eszmék történésze a kartéziánizmus és a dialektikus materializmus között egyszerre fedez fel bizonyos folytatólagosságot és a folytatólagosságnak mély megszakadását.

a) A Descartes által fontosnak nyilvánított és elmélkedésének középpontjába helyezett Értelem elmélyül, hajlékonnyá válik. Az embernek a világ feletti uralma egyre inkább előterébe nyomul a vizsgálódásnak, alapvető problémává lesz.

b) Marxnál azonban ez a probléma egészen új, egészen más fogalmakban jelentkezik, mint a kartéziánizmus tanaiban.

Descartes végeredményben az embert csupán a *természet* feletti uralomra bíztatja. Marx már észreveszi — és tanainak ez is a lényege —, hogy az ember *társadalmi termékei* kicsúsznak kezei közül, magukkal vonszolják és szolgájukká aljasítják, ahogyan kezdetben a külső természetnek volt kénytelen engedelmeskedni. A fizika és a matematika így hát nem oldják meg a világ uralásának kérdését : ehhez a tudományos szociológia is szükséges és az ebből a felismerésből fakadó cselekvés. Az «iparosodás» nem old meg minden problémát : éppen ellenkezőleg, újakat vet fel.

Az Értelem ilyen módon alapvetően megváltozik. Új birodalmakat hódít meg : a történelmet, a

társadalmat, a társadalmi cselekvést, az embert teljes egészében.

Az elemző és algebrai Értelem kiszélesedik «modern» problémáink, vagyis «modern» életünk sokoldalú ellentmondásainak meglátására és a megoldások felfedésére alkalmas Értelemmé.

Az Értelem alapjává tökéletesen a gyakorlat válik és sokkal tudatosabb módon, mint azelőtt. Az újonnan megjelent és megismert valóságokra támaszkodik : a proletariátusra, az emberi tömegekre, a történelemre, a társadalmi erőkre.

Végül határozottan felhagy azzal, hogy az ember, a tárgy, a tudat problémáit metafizikus fogalmakká alakítsa át.

Ilyen módon éppen a kartéziánus Értelem az, amely a marxizmusban továbbfejlődött.

A kartéziánizmus azonban fejlődésében ugrást tett ; túlhaladottá vált. A kartéziánizmus nem más, mint a racionalizmusnak történelmileg figyelemreméltó, de körülhatárolt, sőt szűk formája. Az újjászületett Értelem a mult felé fordulva fényének sugárkévéivel elődeit a maguk valóságában, vagyis szabatosan megvont határaik között világítja meg.

NÉVMUTATÓ

Adam M. 95
Alain 7
d'Alembert 29
Alquié 6, 8
Angrand Cécile 6, 8, 9, 13, 14, 45, 242
Archimedes 78
Aristotelész 58, 61, 65, 144, 155, 254

Bouasse 236
Balzac 91, 114
Bacon 79, 244, 304
Bayle Pierre 233, 290, 305
Baillet 91, 94, 95, 96, 105, 234, 235
Bloch Marc 50, 231
Brunschwieg 7, 93
Beeckmann 93, 99, 100, 105, 107, 108
Blanchet 98
Bossuet 88
Bergson 144
Bernard Claude 245, 251

Condillac 290
Clerselier 247
Catérus 68
Calvin 35
Cardanus 104
Colbert 175
Cornu Auguste 103

Diderot 44, 291
Duhem 104, 236, 240, 241
Diophantész 104

Epikurosz 173
Engels Frigyes 44, 86, 157. 161, 231
Espinas 98
Euklidész 77, 78

Fermat 239
Feuerbach 232, 243, 289, 290, 305
Friedmann G. 270, 301, 302
Furetiére 89

Guterman N. 234
Gallimard 234
Galilei 76, 79, 90, 107, 108, 109, 118, 153, 237, 239, 240

Gide 84
Gilson 7, 8, 13, 70, 174
Gassendi 173, 229, 277
Gouhier Henri 98, 115, 116, 118, 120, 137

Hughens 236
Hamelin 94, 101
Harvey 106, 245
Hauser 50
Helvetius 290
Holbach 290
Hobbes 278, 290, 291, 304
IV. Henrik 140
Hegel 12, 15, 24, 26, 29, 31, 32, 44, 97, 103, 161, 233, 289, 290, 291, 305
Herigone 240
Husserl 144

Kant 15, 44
Koyré 6, 107, 118
Kierkegard 165
Kepler 104, 105, 109

Leroy Maxime 173, 235
Locke 304
La Mettrie 290
La Boëtie 86
La Fontaine 89
Lenin 44, 233, 234, 291
Laporte Jean 6, 11, 13, 137, 163, 174, 248
Leibniz 15, 69, 71, 228, 233, 238, 304
Locke 290
Liard 7, 94, 245

Mersenne 117, 173, 237. 290
Mesnard P. 266
Montaigne 35, 83, 84, 86, 89, 90, 92, 93, 113, 122, 149, 153
Malebranche 69, 304
Marot 89
Marx Károly 34, 44, 103, 161, 229, 230, 231, 233, 248, 291, 305
Mydorge 104, 106
Mougin Henri 246
Mouy 244
Milhaud G. 100, 104, 162, 163, 239, 240, 244, 245

Naville 45
Newton 228, 290

Oresmus 109
Oresme Nicolas 104

Pappos 104, 106, 138
Pascal 6, 68, 69, 97, 172, 295
Pirenne 50
Platón 61, 87, 154, 254
Prenant 45

Rabelais 35, 77, 79
Reynier (Reneri) 91
Regius (Le Roy) 91

Stendhal 266
Snellius 104, 106

Sartre 6, 13
Sée Henri 50
Scarron 89
Sorel 89
Schmidt Konrad 231
Stevin 240
Spinoza 15, 69, 71, 289, 305
Szent Ágoston 70
Szent Anselmus 70
Szent Tamás 59, 60, 61
Szent Theophil 89
Szent Amand 89
Szokratész 58, 95

Thoréz Maurice 40
Toricelli 76

Vieta 104

Wahl Jean 103

Zerlino 105

TARTALOM

Bevezetés 5

1. A kartéziánizmus történelmi feltételei 47

2. A kartéziánus ellentmondások 97

3. Descartes tudományos munkássága 186

A) Matematikai tudományok 186

B) A kartéziánus fizika 204

C) Descartes élettana és orvostudománya... 242

D) A tudomány egysége Descartes-nál 268

4. Descartes metafizikája 271

Következtetések 300

Névmutató 307

12.— Ft

TUDOMÁNY ÉS HALADÁS

A Szikra nagysikerű könyvsorozata

Minden kötete egy-egy magyar vagy külföldi tudós alapvető munkáját tartalmazza, közérthető előadásban

1. Rudas László: **Marxizmus és természettudomány**
2. Marcel Prenant: **Darwin**
3. Andics Erzsébet: **Munkásosztály és nemzet**
4. Georges Sadoul: **Az atom titka és hatalma**
5. Molnár Erik: **A szocializmus történetéből**
6. J. B. Haldane: **A marxizmus filozófiája és a tudományok**
7. Szabó Árpád: **Sokrates és Athén**
8. Sz. I. Vavilov: **Isaac Newton**
9. Alexits - Fenyő: **Matematika és dialektikus materializmus**
10. N. A. Dobroljubov: **Orosz realizmus** (Goncsárov, Turgényev és Osztrovszkij)
11. James S. Allen: **A monopolkapitalizmus és a béke**
12. Ch. Hill: **Az angol forradalom 1640.**
13. Thomson-Klingender: **Marxizmus, költészet, művészet**
14. Clark: **A vadembertől a civilizációig**
15. Labérenne: **A világok keletkezése**
16. Politzer: **A filozófia alapelemei**
18. M. Cornforth: **Tudomány az idealizmus ellen**
19. Timirjázev: **Mi a darwinizmus?**
20. F. Konsztantinov: **Az egyéniség és a tömegek szerepe a történelemben**
21. T. D. Liszenko: **A biológiai tudomány állásáról**
22. Albert Soboul: **A francia forradalom 1789—1799**
23. S. Lilley: **A történelem, az ember és a gépek**
24. Lukács György: **Marx és Engels irodalomelmélete**
25. M. Thorez: **Tanulmányok a francia forradalomról (1789)**
26. K. A. Timirjázev: **Történelmi szemlélet a biológiában**
27. Henri Lefèbvre: **Descartes**

ELŐKÉSZÜLETBEN:

17. M. Prenant: **Biológia és marxizmus**
28. Benjamin Farrington: **Tudomány az ókorban**

SZIKRA KIADÁS